SAINT AUGUSTIN

SA DOCTRINE DE LA GRACE

ET DU LIBRE ARBITRE.

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

LE MARS 1869, A HEURES DU SOIR

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

PAR

ÉMILE LOUITZ.

STRASBOURG,
IMPRIMERIE DE JEAN-HENRI-ÉDOUARD HEITZ,
RUE DE L'OUTRE, 5.

1869.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552708_0056

A M. HUTER,

Pasteur à Gerstheim (Bas-Rhin).

Témoignage de reconnaissance.

E. LOUITZ.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

M. Bruch ✻, Doyen de la Faculté.

MM. Bruch ✻,
Reuss ✻,
Schmidt ✻,
Colani,
Lichtenberger,
Sabatier.
} Professeurs.

M. Sabatier, Président de la soutenance.

MM. Sabatier,
Colani,
Lichtenberger.
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

SAINT AUGUSTIN

SA DOCTRINE DE LA GRACE

ET DU LIBRE ARBITRE.

« *Melius est sistere gradum quam progredi per tenebras.* » GAUBIUS.

INTRODUCTION.

La question des rapports de la liberté morale de l'homme avec la grâce de Dieu a, depuis l'origine du christianisme, et, à travers tous les siècles, préoccupé tous les grands génies religieux. Saint Paul et saint Augustin, Luther et Calvin, pour ne citer que les plus illustres, en ont fait le thème favori de leur spéculation. mais sans pouvoir trouver une solution qui satisfît complètement la raison humaine et la conscience chrétienne. En abordant cette question féconde, que des labeurs séculaires n'ont pas épuisée, nous n'avons pas la prétention d'en donner une solution nouvelle ; notre but, plus modeste, est d'étudier ce redoutable problème chez l'éminent docteur qui osa le premier se le poser, et de faire notre profit des méditations de toute sa vie, des résultats auxquels il est arrivé, et même de ses erreurs.

C'est l'éternel honneur de la Réformation du christianisme au seizième siècle d'avoir relevé la part de Dieu

dans l'économie du salut des hommes, et d'avoir replacé au premier plan la doctrine de la grâce dont la scolastique en décadence ne savait plus que faire, et dont elle avait relégué le nom vide de sens dans un paragraphe perdu de ses arides manuels. Nous croyons donc que cette doctrine est digne au premier chef d'occuper le jeune théologien protestant, et c'est à ce titre que nous en avons fait le sujet de notre thèse inaugurale.

Ne voulant pas faire l'histoire d'un dogme, nous n'avons pas à rechercher les opinions des premiers docteurs de l'Eglise sur les rapports de la grâce et du libre arbitre; cette recherche nous paraît d'ailleurs d'autant plus inutile qus nous croyons le système que nous allons étudier parfaitement original. Ce système est en effet indépendant de la théologie ecclésiastique de l'époque ; un seul dogme, celui de la transmission du péché originel, par la génération, proclamé par Tertullien, et généralement accepté, a pu avoir quelque influence sur les idées de saint Augustin ; pour tout le reste, son système est plutôt le résultat de l'expérience personnelle que de la dialectique, et c'est moins dans la théologie du temps que dans sa propre vie qu'il faut chercher l'origine de sa doctrine. Au milieu d'égarements sans nombre, dont il nous fait lui-même le récit sincère dans ses *Confessions*, saint Augustin eut le désir ardent de revenir au bien, mais il n'en eut la force que quand la grâce de Dieu eut régénéré son âme. Là est la clef de tout son système ; voilà pourquoi cette étude sur saint Augustin aura pour préliminaire obligé une narration de sa vie. Nous indiquerons ensuite la méthode que nous avons suivie, et la division de notre travail.

1. *Vie de saint Augustin.*

Aurélius Augustinus[1] naquit le 13 novembre 354 à Tagaste, municipe de la Numidie septentrionale, en Afrique. Son père Patricius était un païen grossier et vicieux; sa mère Monique, une chrétienne douce et résignée, qui passa sa vie dans la prière et dans les larmes, demandant sans cesse à Dieu la conversion de son fils qu'elle avait fait admettre parmi les catéchumènes[2]. Il reçut de bonne heure une éducation libérale, mais fit peu de progrès dans l'étude du grec qu'il détestait particulièrement, non pas autant par antipathie nationale qu'à cause des difficultés de la grammaire de cette langue. On aurait tort toutefois de s'exagérer l'ignorance de saint Augustin à cet égard; car, si le grec ne lui fut jamais familier, il en sut du moins assez pour traduire deux passages des homélies de saint Basile[3]; et, dans ses ouvrages, il cite parfois des variantes

[1] Deux ouvrages contemporains de l'auteur nous font connaître sa vie et son caractère :

1° Ses *Confessions* (13 livres) écrites par lui-même vers l'an 400. Loin de chercher à faire son apologie, S. Augustin nous raconte, avec humilité et repentir, les égarements de sa jeunesse, et nous laisse pénétrer jusqu'au fond de son âme.

2° Une *Vie de saint Augustin* écrite en 432 par Possidius évêque de Calama en Numidie, son ami et son disciple, qui vécut avec lui pendant quarante ans dans la plus étroite intimité. Cette biographie précieuse, qui se trouve dans le dixième volume des œuvres de saint Augustin, d'après l'édition des Bénédictins de Venise, mérite toute notre confiance pour les détails, bien qu'en ami généreux, l'auteur passe rapidement sur tout ce qui pourrait jeter de l'ombre sur son héros. La biographie rédigée par les Bénédictins eux-mêmes est une compilation longue et fatigante.

[2] Il reçut dès sa naissance le *sacrement du sel*. A cette époque on désignait par le mot *sacramentum* toute espèce de rite ecclésiastique.

[3] *Contra Julianum*, I, 5.

des manuscrits grecs du Nouveau Testament. Il n'apprit point l'hébreu qui ne faisait pas plus qu'aujourd'hui partie des études classiques, et il avoue de bonne grâce sa complète ignorance à cet égard[1]. Mais il n'en fut pas de même du latin, sa langue maternelle qu'il apprit avec une grande facilité «dans les bras des nourrices et au milieu des jeux folâtres de l'enfance[2],» et qu'il sut bientôt de façon à prendre plaisir à la lecture des poètes classiques.

Après avoir étudié quelque temps la littérature et l'éloquence à Madure, il se rendit à Carthage dont les brillantes écoles devaient attirer un jeune orateur. A peine âgé de 17 ans, et naturellement enclin au vice, Augustin tombait dans un des premiers foyers de corruption de l'empire romain. Il ne tarda pas à s'affilier à une société de jeunes libertins qui avait le vice pour but et pour enseigne, et dont les membres éhontés prenaient effrontément le nom cynique de «*Brise-Tout*»[3]. Augustin y conquit bientôt le premier rang. Un penchant inné à la volupté qu'il n'avait point cherché à combattre, le dominait sans cesse et le poursuivait jusque dans les églises. A 18 ans il était père sans être époux.

Cependant les premières impressions religieuses qu'il avaient reçues de sa mère retentissaient parfois dans son âme, et ces éclairs d'une conscience seulement assoupie projetaient sur ses égarements une sinistre clarté qui lui faisait horreur ; il se promettait alors de combattre ses désirs charnels, et de chercher la sagesse, dont il avait soif, dans les saintes Ecritures ou dans les écrits des philosophes.

[1] « *Hebraeam linguam ignoro*» (Lettre à l'évêque Mémorius).
[2] Confess., I, 14.
[3] *Eversores*.

Un exemplaire de l'Hortensius [1] lui tomba entre les mains et détermina son choix. Un rhéteur païen ne devait guère hésiter du reste entre le latin barbare des traductions de l'Ecriture et la langue enchanteresse de Cicéron. Mais la philosophie des Grecs et des Romains ne pouvait apaiser les orages de son cœur, et un désir sincère de trouver la sagesse et la paix intérieure le jeta dans la secte des Manichéens [2], qui, à l'instar de toutes sociétés secrètes, attirait beaucoup de niais, et quelques hommes sérieux auxquels elle promettait, après un noviciat interminable, les révélations d'une sagesse inconnue. Augustin y resta neuf ans et n'y apprit rien, si ce n'est que la secte faisait beaucoup de dupes et méritait qu'on la combattît, comme il le fit dans la suite.

Il professa d'abord la grammaire à Tagaste, sa patrie, puis la rhétorique et la littérature à Carthage, avec beaucoup de succès. Il venait chercher à Rome un auditoire digne de son talent quand une maladie le mit aux portes du tombeau. Revenu à la santé, il ouvrit des cours qui n'eurent pas toute la vogue qu'il avait espérée; aussi accepta-t-il avec empressement la place de professeur de rhétorique qu'on lui offrait à Milan (384).

L'arrivée d'Augustin à Milan marque une époque importante dans sa vie; c'est dans cette ville qu'il connut le pieux évêque *Ambroise* qui l'accueillit avec bonté, le char-

[1] Apologie de la philosophie sous la forme d'un dialogue dont Hortensius est le principal interlocuteur. — Cet ouvrage de Cicéron est perdu.

[2] Sectateurs de *Manès* né à Ctésiphon, ancienne capitale des Parthes, sur le Tigre, mort en 275. — Sa doctrine était une mythologie païenne, mêlée de quelques éléments empruntés au christianisme, et consistait au fond dans la croyance à l'existence de deux principes supérieurs et éternels : le principe du bien et celui du mal.

ma par son éloquence, et acheva de le détacher du Manichéisme. Mais le doute régnait encore dans son esprit; «son cœur était encore plongé dans l'abîme des voluptés charnelles»; et il ne trouvait de frein à ses passions violentes «que dans la crainte de la mort et d'un jugement à venir [1]» qui avait persisté dans son âme au milieu des changements incessants de ses opinions philosophiques. Il continuait cependant à chercher la vérité chez les philosophes de l'école de Platon; mais il n'apprit d'eux que l'impossibilité d'arriver à une certitude quelconque, et se montra dans la suite très-sévère à leur égard [2]. Il se décida enfin, sur les conseils d'Ambroise, à se désaltérer à la source des eaux vives, et fit des épîtres de saint Paul l'objet de ses méditations journalières. A la même époque sa mère était venue se fixer auprès de lui, et il eut le bonheur d'entrer en relations d'amitié avec quelques chrétiens distingués, entre autres Simplicianus, ancien rhéteur païen, plus tard successeur d'Ambroise sur le siège épiscopal de Milan. A la faveur de ces salutaires influences la grâce divine pénétrait peu à peu dans son âme et s'y préparait une éclatante victoire.

Un jour, à l'issue d'un entretien avec Simplicianus, vivement frappé de ce qu'il avait entendu, il alla dans un jardin avec son ami Alypius. Un violent combat se livrait alors dans son âme entre ses aspirations vers le bien et sa nature charnelle; il reconnaissait la nécessité de changer de vie, mais était retenu dans les liens du péché par des habitudes invétérées de sensualité. Tout-à-coup, en proie à

[1] Confess., VI.

[2] Il écrivit trois livres *contre les philosophes platoniciens* (*Contra Academicos*).

une exaltation extrême, il se frappe le front, s'arrache les cheveux, chancelle, tombe à genoux, verse un torrent de larmes et entend une voix qui lui crie «*Prends et lis*». Il se relève, court au banc sur lequel Alypius est assis et où il avait laissé son Nouveau Testament, l'ouvre, et tombe providentiellement sur le passage Rom. XIII, 12 et 13 : «La nuit est passée, le jour est venu; ne faisons donc plus les œuvres de ténèbres: marchons honnêtement comme on doit marcher le jour, et non dans la débauche, l'ivrognerie, la luxure et l'impudicité.» Arrêtons-nous pour contempler ce grand miracle de la grâce divine. Voilà un homme qui était plongé dans le vice depuis les premières années de son adolescence; vingt fois il a tenté de sortir de l'abîme et vingt fois il y est retombé vaincu et impuissant; il s'est adressé à tous les systèmes humains qui se vantent de posséder la sagesse, et ces systèmes ne lui ont rien appris et ne l'ont pas corrigé. Mais soudain la grâce de Dieu le saisit, le terrasse et.... il pleure. Oui, cet homme qui est si longtemps resté sourd aux appels de sa conscience et insensible aux larmes d'une mère, cet homme pleure.... il pleure sur ses péchés, il pleure parce qu'il a offensé Dieu.... et il a trente-deux ans! Depuis saint Paul tombant sur le chemin de Damas [1], l'humanité n'avait rien vu de pareil. Ce spectacle nous étonne, nous ravit et nous émeut jusqu'au fond de l'âme; en présence de ces effets manifestes de l'action de Dieu sur la volonté de l'homme, nous voyons se dissiper les obscurités qui enveloppent ces relations mystérieuses, et nous croyons à la grâce comme nous croyons à la foudre quand elle sillonne la nue [2].

[1] Actes IX, XXII, XXVI.

[2] Nous n'entendons pas dire que l'action de la grâce soit toujours un

La journée dont nous venons de retracer les événements marque un changement complet dans le caractère et les habitudes d'Augustin ; il ne reporta ses souvenirs sur le passé que pour le déplorer, et c'est comme la vie d'un autre homme que nous avons à raconter. La sérénité de la grâce venait de mettre un terme aux orages intérieurs de son âme, et dans cette heure d'apaisement et de calme saint Augustin arrêta le plan d'une vie nouvelle. A un âge où tous les hommes sont tourmentés plus ou moins par la fièvre de l'ambition, au moment où l'essor vigoureux de son talent et l'appui d'amitiés puissantes lui promettent un avenir de succès et de gloire, il renonce à tout, se démet de sa charge de professeur public, fuit le monde où il a brillé et se retire dans une villa solitaire où, avec sa mère et quelques amis, il passe ses journées dans la prière et les entretiens religieux et philosophiques[1]. Il ne quitta sa retraite que pour venir à Milan, recevoir le baptême des mains d'Ambroise qu'il vénéra depuis comme un père[2]. (25 avril 387).

Il songeait à retourner en Afrique quand la mort de sa mère l'engagea à différer son voyage et à se fixer provisoirement à Rome. Il retrouva dans cette ville les Manichéens contre lesquels il écrivit son livre « *Du libre arbitre* » dont ses adversaires se firent plus tard une arme contre

coup de foudre ; nous croyons au contraire qu'en général la grâce procède d'une façon plus lente et plus douce, et que c'est seulement quand il y a eu action longue et réitérée de la part de Dieu, résistance opiniâtre de la part de l'homme, que cette lutte se termine par une crise violente.

[1] C'est pendant ces jours qu'il composa son traité *De la vie heureuse (de vita beata)* et ses trois livres contre les platoniciens.

[2] *Contra Julianum*, I, 3.

lui. En 388 il se rendit en Afrique pour recueillir son patrimoine, le vendit et en donna le prix aux pauvres, en se réservant seulement un modeste asile où il pût avec quelques amis se vouer «à la libre servitude des enfants de Dieu [1].» Ce n'était pas un monastère, mais bien plutôt une association libre de chrétiens d'élite assez semblable à celle des solitaires de Port-Royal au dix-septième siècle: ils n'avaient point de règle et ne prononçaient point de vœux. Saint Augustin grandit dans la retraite par la réputation de ses écrits et la sainteté de sa vie, et se vit bientôt poursuivi par la renommée qu'il n'avait point cherchée. Bien qu'il ne fût pas encore consacré prêtre, nous le voyons plusieurs fois changer de résidence pour échapper aux obsessions des délégués des églises qui viennent lui offrir un évêché vacant.

En 391 il vint à Hippone dans le pieux dessein d'y achever la conversion d'un haut fonctionnaire du gouvernement impérial, et assista à une prédication de l'évêque Valérius. A peine l'eût-on reconnu dans la foule qu'il se fit un grand tumulte et qu'on l'entraîna presque de force devant l'évêque pour le faire ordonner prêtre. Peu après sa consécration il revint au milieu de ses amis fonder une communauté qui devait réaliser la vie apostolique, et devint bientôt une pépinière de pasteurs distingués pour les églises d'Afrique. En 395 sa réputation était déjà si grande qu'on le choisit pour faire le discours d'ouverture du concile provincial d'Hippone; la même année Valérius le prit pour coadjuteur et le décida à se faire consacrer évêque. Augustin, qui eût préféré le calme d'une vie retirée aux di-

[1] *Lettre à Albina.*

gnités ecclésiastiques, n'avait pas besoin pour sa gloire du titre d'évêque; il fut lui-même par le prestige de son talent et de ses vertus l'honneur de l'épiscopat et devint bientôt une lumière et un oracle de l'Eglise d'Occident. Il déploya dans ses nouvelles fonctions une incomparable activité, vivant en communauté avec les ecclésiastiques de la ville, qu'il instruisait, édifiant le peuple par ses sermons et par ses écrits, présidant les conciles, et défendant les dogmes de son église contre tous les adversaires de la foi orthodoxe. Heureux, si dans cette lutte il n'eût employé que des armes spirituelles, et si, par une de ces erreurs que les plus grands hommes n'ont guère su éviter, il n'eût donné le premier et funeste exemple d'un appel au pouvoir politique contre l'hérésie et n'eût prononcé un mot dur qui pèse sur sa mémoire [1]. C'est à cette époque que commença sa querelle avec le moine breton *Pélage* sur la grâce et le libre arbitre [2]; elle dura toute sa vie.

Saint Augustin mourut à Hippone, le 28 août 430 à l'âge de 76 ans, au moment où les Vandales faisaient le siége de la ville. Il avait pleuré jusque sur son lit de mort les égarements de sa jeunesse et s'était préparé par la lecture des Psaumes à paraître devant Dieu.

[1] Il demanda à l'empereur Honorius III la promulgation d'édits impitoyables contre les *Donatistes* (du nom de Donatus qui avait été évêque de Carthage). Ceux-ci, confondant l'Église idéale «le corps de Christ» (Ephes. V.) avec l'Église visible, n'auraient voulu admettre dans cette dernière, que des membres d'une pureté absolue; ils la menaçaient ainsi d'une prompte et inévitable dissolution.

[2] Pélage vécut à Rome au commencement du V^e^ siècle. Dans le but louable d'arrêter les progrès de la corruption qui envahissait l'Église, il voulut réveiller dans l'homme le sentiment de sa liberté morale; mais son système n'est au fond qu'un système de morale philosophique où la grâce de Dieu et l'œuvre rédemptrice de Christ apparaissent comme à peu près inutiles.

Le jugement impartial des siècles a passé sur ce grand docteur sans entamer sa gloire, et la postérité équitable a pu ratifier, presque sans réserves, le jugement qu'avaient déjà porté sur lui ses contemporains. Sans doute, l'étoile du théologien a pâli, et la science a laissé loin derrière elle bien des doctrines et des théories qu'il avait cru établir sur des fondements inébranlables. Mais si l'Eglise a eu depuis beaucoup de docteurs plus savants, elle n'en a guère eu de plus vertueux, et il faut descendre jusqu'à l'époque de la Réformation pour trouver plus de science unie à autant de piété et de foi. Lorsque, à travers le moyen-âge, triste époque d'engourdissement de la pensée religieuse, l'histoire de l'Eglise nous présente quelques âmes d'élite, c'est toujours (à défaut des saintes Ecritures peu connues ou mal interprêtées) de la théologie de saint Augustin qu'elles s'inspirent. Et quand nos réformateurs, accusés de répandre des nouveautés pernicieuses, étaient mis en demeure de nommer leurs ancêtres dans la tradition ecclésiastique, ils ne trouvaient d'autre nom que celui du grand évêque d'Hippone. Plus illustres que lui, et appelés, dans des temps difficiles, à jouer un rôle bien autrement grand dans les destinées de l'Eglise de Dieu, ils ne prononcèrent jamais qu'avec respect le nom d'un homme que, malgré ses erreurs, ils pouvaient regarder comme un de leurs devanciers. Oui, nous pouvons le dire sans crainte d'être démenti, nous trouvons dans les œuvres de nos réformateurs un écho vivant de la doctrine de saint Augustin, et il y a telle page de l'*Institution chrétienne* de Calvin qu'on croirait arrachée de l'un des traités du grand théologien de l'Eglise d'Afrique. On ne s'étonnera donc pas si, dans l'étude qui va suivre,

nous ménageons l'homme tout en critiquant le système, et si nous ne le réfutons jamais qu'avec tout le respect que nous devons à l'un des pères de la doctrine protestante orthodoxe.

2. *Méthode et division.*

La doctrine de saint Augustin sur le libre arbitre et la grâce est dans une liaison étroite avec l'idée qu'il se faisait du péché originel et de ses suites ; d'autre part, elle a pour conséquence logique la prédestination. En laissant de côté des points secondaires ou accessoires comme l'état de nos premiers parents avant la chute, le baptême des enfants, etc., cette étude comprendra donc quatre chapitres, traitant successivement du péché originel, du libre arbitre, de la grâce et de la prédestination.

Quant à la méthode, il y a, croyons-nous, trois manières de critiquer un système théologique. Il peut arriver tout d'abord qu'on ait un petit système à soi auquel on compare celui que l'on veut critiquer ; le premier est naturellement le meilleur ; et, de quelque grande impartialité que l'on proteste, on sera plus préoccupé d'en faire ressortir l'excellence que d'apprécier le second à sa juste valeur. Mais pour suivre cette méthode, il faut avoir un système tout fait, être désireux de le produire, et avoir assez d'esprit pour plaider sa cause en ayant l'air de faire le procès à un autre ; toutes choses qui nous font complétement défaut. Une autre méthode consiste à mettre en relief tous les côtés faibles du système que l'on étudie, à en montrer les contradictions apparentes ou réelles, puis à laisser après tout le lecteur libre de se prononcer

lui-même en connaissance de cause. Cette méthode, qui respecte la liberté d'autrui, sans lui faire la leçon ou lui prescrire ce qu'il doit penser, a rendu de grands services à la science en provoquant les esprits à la libre recherche du vrai ; elle a été suivie avec beaucoup de succès par des hommes à la science et à l'impartialité desquels tout le monde se plaît à rendre hommage. Mais, par cela même que pour l'employer avec fruit, il faut un grand tact critique et une sûreté d'appréciation qu'on n'acquiert que par des études longues et sérieuses, nous sommes obligé d'y renoncer. — Enfin, une troisième méthode, plus désintéressée que la première et moins brillante que la seconde, consiste à comparer la doctrine que l'on veut critiquer à une autre que l'on tient provisoirement pour indiscutable et qui sert comme de pierre de touche. C'est cette dernière méthode que nous suivrons, parce qu'elle ne demande guère de nous qu'un peu de bonne foi, et que nous avons une pierre de touche toute trouvée dans l'Ecriture-Sainte. L'auteur est-il d'accord avec l'Ecriture ? — Il est dans le vrai. Va-t-il au delà ou reste-t-il en deçà ? Il se trompe. Telle sera la règle de notre critique. Nous ne nous interdirons pas toutefois quelques excursions dans le champ des arguments dialectiques et philosophiques, là où les preuves scripturaires feront complétement défaut ; et, d'autre part, nous ne prendrons pour chaque point de doctrine que les textes sacrés qui ont, au moins en apparence, une certaine valeur probante, car il serait aussi fastidieux que superflu de les discuter tous.

Nous ne donnons pas la liste des auteurs que nous avons pu consulter, parce que, si ces longues nomenclatures de livres n'ont pas toujours pour but de faire illu-

sion sur la valeur du travail, elles ont le plus souvent pour effet d'en faire ressortir plus tristement la pauvreté. Cependant nous sommes obligé, pour rendre à chacun ce qui lui revient, de mentionner trois ouvrages qui nous ont été d'un grand secours, et dans lesquels le lecteur verra traitées de main de maître les questions que nous ne pouvons qu'effleurer. Ce sont :

1° *Essai d'une exposition méthodique de l'Augustinisme et du Pélagianisme, d'après leur développement historique*[1], par G. F. Wiggers. (Hambourg, 1833.)

2° *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, par Ed. Reuss, professeur à la Faculté de théologie de Strasbourg. (Strasbourg. 3e édition, 1864.)

3° Le troisième ouvrage, que nous regrettons de ne pouvoir recommander au lecteur, puisqu'il est inédit, est l'excellent cours de *Théologie du Nouveau Testament*, professé à l'Ecole de théologie de Strasbourg, par M. Kienlen, pasteur, docteur en théologie.

Quant aux *Œuvres de saint Augustin*, nous nous sommes servi de l'édition des Bénédictins d'Anvers (1700. 12 vol. in-fol.); nous indiquerons en marge les traités auxquels nous empruntons nos citations.

[1] *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus nach ihrer geschichtlichen Entwickelung.*

CHAPITRE Ier.

Doctrine de saint Augustin sur le péché originel [1].

Cette doctrine peut se résumer dans les points suivants [2] :

1° Le péché d'Adam est transmis à tous ses descendants par le fait de l'appétit charnel (*concupiscentia carnis*), qui accompagne l'acte de la génération ; il en résulte que, dans son état naturel, l'homme est assujetti au péché et au diable.

2° La transmission du péché est le châtiment même du premier péché, et la corruption de la nature humaine fut la juste punition de la faute du premier homme, dans lequel tous les hommes existaient déjà.

3° Les autres conséquences du péché d'Adam sont : la mort physique, les désirs charnels (*libido venerea*), la honte qui accompagne la fonction de génération, les douleurs de l'enfantement, les sueurs du travail, etc.

4° De la transmission du péché d'Adam à ses descendants est résultée une corruption totale, physique et morale, de la nature humaine ; l'homme naît non-seulement enclin au mal, mais incapable de faire autre chose que le mal, et encourt par cela même la damnation éternelle.

[1] Nous nous servirons de cette expression consacrée par l'usage et connue de tout le monde en faisant remarquer qu'elle est mal choisie. Le *péché originel* pourrait être le péché commis à *l'origine* par nos premiers parents, tandis qu'on entend par là un péché que nous n'avons pas commis mais dont nous *héritons (Erbsünde)* ; on devrait donc l'appeler *péché héréditaire*.

[2] Nous suivons pour ce résumé et ceux des autres chapitres l'ordre de *Wiggers* sans nous astreindre à une traduction littérale.

5° Le péché originel n'est pas une substance, mais une propriété (*qualitas*), un vice, une maladie (*languor*) de la nature humaine.

§ 1.

A l'appui de la transmission du péché d'Adam à ses descendants, Augustin invoque le célèbre passage de l'épître de saint Paul aux Romains, V, 12, qu'il traduit ainsi, selon la version latine : «Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort ; et la mort est passée sur tous les hommes, *parce que tous les hommes ont péché dans Adam*» (*in quo omnes homines peccaverunt*). — Cette traduction est erronée, car, le texte original porte : «ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον». Or, ces derniers mots ne peuvent se traduire que de deux manières: ou bien: «*c'est pour cela que* (ἐπὶ τουτό) *tous ont péché*»[1]; ou bien : «*puisque* (ἐπὶ τουτό ὅτι) *ils ont tous péché*». Mais nous ne saurions admettre que tout le système de saint Augustin reposât sur une erreur de traduction, et nous croyons pouvoir avancer que, si l'on ne peut appuyer la doctrine de la transmission du péché par le verset 12, on est bien obligé de l'admettre par les versets 14 et 15 du même chapitre. «La mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse, même sur ceux qui n'avaient point péché comme Adam, par une trangression .... mais, il n'en est pas du don de la grâce comme du péché ; et, si par le péché d'un seul beaucoup sont morts, à plus forte raison la grâce de Dieu et le don d'un seul homme qui est Jésus-Christ seront-ils répandus sur un grand nombre.» Ainsi, Dieu n'avait attaché une peine qu'au péché spécial de désobéissance commis par

[1] L'expression a ce sens, 2 Cor. V, 4.

Adam, auquel il avait dit : «si tu manges de ce fruit, tu mourras» (Gen. II, 17). Les hommes qui ont vécu entre l'époque d'Adam et celle de Moïse, ont commis, sans doute, des péchés en agissant souvent contre leur conscience, mais ils n'ont point transgressé de la loi positive, puisque la loi du Sinaï n'existait pas encore ; ils n'ont donc pu tomber sous le coup des sanctions pénales édictées par cette loi. On ne leur avait point dit, à eux : si vous péchez, vous mourrez ; et cependant la mort a régné sur eux, à cause du péché d'Adam par lequel la mort est entrée dans le monde. Nous ne croyons pas qu'il soit possible de nier qu'il y ait dans cette argumentation de l'apôtre l'idée que le péché d'Adam est transmis ou imputé à ses descendants. Or, il nous suffit, pour le moment, d'établir cette idée générale d'une transmission ou d'une imputation ; nous reviendrons plus bas sur le mode et la nature et les conséquences de cette transmission.

Quant au verset 15, il peut se commenter ainsi : Dieu ayant permis que par la faute d'un seul homme, tant d'hommes fussent perdus, permettra, à plus forte raison, que par la grâce d'un seul, un grand nombre soient sauvés; si Adam a pu perdre l'humanité, Jésus peut la sauver. Mais, dira-t-on, de même que tous ne sont pas sauvés par Jésus-Christ, mais ceux-là seuls qui ont la foi; de même, tous ne sont pas perdus par Adam, mais ceux-là seuls qui ont péché eux-mêmes. Non pas ; tous sont perdus, parce que tous descendent physiquement d'Adam ; tous ne sont pas sauvés, parce que tous n'ont pas la foi. Saint Augustin a donc pu trouver dans saint Paul l'idée d'une transmission du péché d'Adam indépendamment de toute erreur de traduction.

Mais l'auteur veut que cette transmission se fasse par voie de génération ; il admet en cela l'opinion de Tertullien, d'après laquelle l'âme d'Adam renfermait les germes des âmes de tous ses descendants[1]. Saint Augustin invoque, à l'appui de cette théorie, le chapitre VII de l'épître aux Hébreux, où l'auteur, pour faire ressortir la supériorité du sacerdoce de Melchisédech sur celui de Lévi, dit que Lévi lui-même a payé la dîme à Melchisédech par les mains d'Abraham dans les reins duquel il existait déjà. D'après cette hypothèse, nous avons donc tous péché avec Adam, parce que nous existions dans sa semence. Cette doctrine de la préexistence des âmes, était généralement admise par la théologie du temps ; et c'est là certainement qu'Augustin l'aura prise, car le passage isolé qu'il invoque ne la lui aurait pas suggérée. L'auteur des Hébreux n'avait pas l'intention de donner une théorie du mode de propagation des âmes, et le but de l'Ecriture sainte n'est rien moins que de satisfaire notre curiosité en nous donnant la solution de problèmes métaphysiques. Ces opinions de Tertullien et d'Augustin sur l'origine des âmes ne sont point fondées dans l'Ecriture et sont abandonnées à la critique.

Enfin, nous en dirons autant de l'étrange idée de l'auteur que le péché originel est transmis par le désir charnel qui préside à la génération. Nous reviendrons (§ 3) sur cette théorie aussi ridicule qu'inconvénante ; il nous suffira pour le moment d'affirmer qu'il n'y en a pas trace dans l'Ecriture, et que les passages invoqués par l'auteur sont

[1] C'est l'hypothèse connue sous le nom de *traducianisme* (*propagatio per traducem*) par opposition au *créatianisme* hypothèse d'après laquelle l'âme est crée directement par Dieu au même moment que le corps qu'elle doit animer.

sans valeur pour sa thèse. Par exemple, Rom. VI, 12, ou l'apôtre nous recommande de lutter contre toutes nos convoitises ; Ex. XX, 17, commandement qui ne défend que l'adultère ; Sagesse, XII, 10 et 11. «La *semence* (l'engeance, la race) des méchants est maudite, etc.

C'est dans son traité «*contre Julien*» [1], qu'Augustin soutient que par le péché originel l'homme est assujetti au diable, en tant que le diable est l'auteur du péché; de sorte qu'être assujetti au diable, c'est être soumis à la loi du péché. Ici l'auteur est complétement d'accord avec l'apôtre saint Paul, et les textes ne lui manquent pas. Citons entre autres le célèbre passage, Rom. VII, 14. ss., où l'apôtre déclare qu'il est *vendu au péché*, *captif sous la loi du péché*, *etc.*

En résumé, saint Augustin est d'accord avec l'Ecriture en affirmant la transmission de la tache originelle aux descendants d'Adam et leur assujettissement à la loi du péché ; ses opinions personnelles sur le mode de cette transmission sont abandonnées à la critique.

§ 2.

Augustin expose dans les termes suivants son idée que le péché originel est la punition même du péché d'Adam. — «Il faut, dit-il, distinguer trois choses : le péché, la peine du péché, et ce qui est péché en tant que peine du péché ; le péché originel est de la troisième catégorie, car il est péché en même temps que peine du péché» [2]. Voilà

[1] Julien évêque d'Eclanum en Campanie, ami et disciple de Pélage, † 455. Saint Augustin écrivit encore contre lui un autre ouvrage resté inachevé (*opus imperfectum*) et qui devait être le complément du premier.

[2] *Opus imperf.*, I, 47.

une distinction très-subtile, fort bien imaginée, et qui au moyen-âge eût fait la réputation de quelque docte scolastique ; la troisième catégorie, surtout, est comme un tiroir ouvert tout exprès pour y mettre le péché originel. Mais est-ce la peine de dire que l'Ecriture est complètement étrangère à cette savante classification des péchés?

L'auteur revient souvent à cette idée que le péché est une peine du péché ; il y exerce avec sagacité son grand talent de dialecticien, mais sans nous convaincre ; nous pouvons bien admettre que depuis que le péché est entré dans le monde avec Adam, tous les hommes naissent pécheurs, mais nous ne pouvons nous figurer Dieu punissant le péché par le péché ; ce serait faire à sa majesté sainte la plus odieuse injure. Et cependant, Augustin entreprend de concilier une pareille doctrine avec la justice de Dieu, par la théorie la préexistence des âmes en Adam. Nous avons déjà dit ce qu'il fallait penser de cette hypothèse au point de vue scripturaire; d'autre part, comme nous rejetons toute idée d'une punition du péché par le péché, nous n'avons pas à examiner si une pareille punition serait juste ou injuste.

§ 3.

Saint Augustin a pour lui l'Ecriture, quand il voit les conséquences du péché d'Adam dans la mort, les maladies, les sueurs du travail, les douleurs de l'enfantement et l'infécondité relative de la terre; il peut invoquer, en effet, les passages bien connus Gen. II, 17 ; III, 16 à 20 ; mais il émet une opinion personnelle, quand il ajoute à ces conséquences la honte qui accompagne la fonction de génération. Grâce au latin qui «dans les mots brave l'honnêteté»

il entre même dans un luxe de détails, que l'allemand ne peut qu'à peine rendre, et le français pas du tout ; force nous est de renvoyer le lecteur à son traité «*Des noces et de la concupiscence.*» On comprend certes, quand on connaît la vie d'Augustin et ses penchants charnels irrésistibles, qu'il ait pu y voir une des plus funestes conséquences du péché originel ; mais il aurait dû ne parler que pour lui. On a déjà vu que les arguments scripturaires qu'il invoque (§ 1), sont excessivement faibles ; la raison en est que l'Ecriture ne voit dans la fornication qu'une des mille manifestations du péché qui est en nous ; et c'est à tort qu'Augustin insiste sur la fornication plutôt que sur l'hypocrisie, la médisance, le vol, l'intempérance et l'impiété que l'Ecriture met sur la même ligne. Sans doute, le péché originel constitue tous les hommes en état de révolte contre Dieu ; mais cet état se traduit extérieurement par des transgressions de la loi divine, qui varient suivant la nature et le caractère des individus. Chez saint Augustin le péché dominant était la fornication, mais chez tel autre ce sera la cupidité, l'ambition démesurée, ou toute autre passion qui dominera au point même d'éteindre les désirs charnels. Si l'auteur voulait absolument spécialiser le péché originel, pourquoi ne l'avoir pas placé dans l'orgueil que l'Ecriture indique comme cause de la chute (Gen. III, 5), dans l'orgueil «dont chacun de nous a sa bonne part,» tandis que pour les désirs de la chair il y a positivement des immunités ? Il y a, en effet, antagonisme entre certains penchants de l'âme, comme entre certaines affections de l'organisme, et, si l'on admet l'universalité du péché, il ne faut pas admettre qu'il ait chez tous les individus des manifestations identiques : chez saint Paul, par exemple,

la passion qui dominait avant sa conversion était le fanatisme religieux, mais il ne fut jamais, que nous sachions, tourmenté par les désirs charnels. Nous passons donc encore une fois condamnation sur ce point de la doctrine de saint Augustin.

§ 4.

L'idée d'une corruption radicale de la nature de l'homme est un des points les plus contestés de son système. Nous aurons à y revenir en parlant du libre arbitre (chap. II, § 2), et nous nous demanderons seulement s'il ne va pas trop loin, en niant la possibilité de toute bonne action chez un païen? C'est évidemment de l'exagération. Saint Paul dit, lui-même, que les païens, en suivant la loi qui est écrite dans leurs cœurs, font parfois ce qui est conforme à la loi de Dieu ; et saint Augustin, au lieu d'appeler les vertus des païens des «vices splendides» (*splendida vitia*), eût mieux fait de les attribuer à la grâce de Dieu, qui a pu jeter quelques éclairs même dans l'âme des païens.

§ 5.

Enfin, Augustin déclare que le péché originel n'est pas une substance, comme ses adversaires le lui ont souvent fait dire, mais une affection, une maladie de l'âme. Cette doctrine est claire, raisonnable, et ne blesse ni la logique, ni le sentiment religieux. Nos premiers parents nous ont légué leurs infirmités physiques et morales, comme nous léguerons les nôtres à nos descendants. Nous pouvons bien nous apitoyer sur le sort des malheureux enfants qui héritent de leurs parents des infirmités corporelles

imméritées, mais il y aurait injustice à rejeter sur Dieu ce qui est le fait de l'homme, comme il y aurait impiété et folie à lui demander de changer à chaque instant les lois physiques qui président à la reproduction de l'espèce ; de même, nous pouvons bien être attristés des ravages causés par le péché dans toute l'humanité, mais nous ne pouvons en rejeter la faute sur Dieu. Remarquons, en outre, que cette idée de la transmission du péché comme infirmité morale est indépendante de toute opinion sur l'origine des âmes. Le mal moral, le vice, n'est, en effet, que le résultat de l'union du corps et de l'âme; il n'est inhérent ni à l'un ni à l'autre, mais résulte de leurs rapports réciproques[1]; quelle que soit donc l'hypothèse que l'on fasse sur l'origine de l'âme, le fait de son infirmité morale, en tant qu'unie à un corps, subsiste.

CHAPITRE II.

Doctrine de saint Augustin sur le libre arbitre.

Saint Augustin expose dans ses ouvrages toute une théorie de l'état de l'homme avant la chute ; mais cette théorie est plus philosophique que scripturaire, car l'Ecriture ne nous dit sur l'état de l'homme sortant des mains du créateur, que ces simples mots : «Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance» (Gen. I, 26). Toute spéculation sur l'état primitif de l'homme nous paraît donc vaine et stérile. Il nous importe peu de savoir ce que

[1] S'il est en effet des sentiments mauvais que l'on peut, par abstraction, considérer comme appartenant en propre à l'âme, il est des péchés comme l'intempérance, la fornication, le vol, etc., que des âmes non incarnées ne pourraient commettre.

l'homme a pu être : l'essentiel est d'apprendre à le connaître tel qu'il est. En laissant de côté toute cette spéculation inutile, la doctrine de saint Augustin sur le libre arbitre, peut se résumer dans les points suivants :

1° Le premier homme fut créé libre, capable de faire le bien et d'éviter le mal : Dieu lui avait même accordé un secours particulier (*adjutorium*), pour l'aider à persévérer dans le bien.

2° L'homme ayant abusé de son libre arbitre pour faire le mal, a perdu toute liberté de faire le bien, et est tombé, par conséquent, dans la «dure nécessité de pécher» (*dura necessitas peccatum habendi*)[1].

3° Cette nécessité de pécher étant une pénalité *positive* du péché d'Adam retombe sur tous ses descendants qui ont hérité de ce péché : il en résulte que l'homme dans son état naturel est incapable par lui même de faire le bien, et fait nécessairement le mal qu'il le veuille ou non.

Telle est la doctrine de saint Augustin d'après ses derniers écrits. Au commencement de sa querelle avec Pélage, alors que son système n'était pas encore bien arrêté, il accordait une certaine place au libre arbitre. Mais il a pris soin de se rétracter lui-même dans son livre des *Rétractations*[2], de sorte que les propositions qui précèdent résument fidèlement sa doctrine dans sa forme achevée. Avant d'entrer dans un examen détaillé, il nous est impossible de ne pas rappeler, pour en faire justice, deux critiques adressées à l'ensemble du système. On a prétendu d'abord que l'auteur avait emprunté au manichéisme l'idée d'une corruption totale de la nature humaine : et, d'autre part,

[1] *De perfectione justitiæ hominis*, 4.

[2] Chap. XIII, XV, XVI.

on lui a reproché l'inconséquence de cette doctrine avec celle du libre arbitre qu'il avait défendue dans un ouvrage spécial contre les manichéens[1]. Pour nous, nous ne saurions admettre que saint Augustin ait emprunté à une secte qu'il a combattue toute sa vie l'idée qui est le fond même de son système ; si cette idée ne lui fût venue que de cette source hérétique, c'eût été pour un défenseur aussi zélé de l'orthodoxie de son Église, une raison suffisante de la rejeter.

Il nous semble d'ailleurs que saint Augustin n'avait pas besoin d'aller chercher dans le système de Manès une vérité dont il avait fait lui-même l'expérience. On en est convaincu par la lecture de ses Confessions, dans lesquelles il nous fait le récit de ses luttes intérieures où les passions mauvaises eurent le dessus jusqu'à ce qu'il plût à Dieu d'assurer, par sa grâce, le triomphe du bien sur le mal. Il a voulu sincèrement revenir au bien et il n'en a pas été capable par lui-même ; cette incapacité lui a été démontrée jusqu'à l'évidence à la lumière de sa conscience ; il l'a éprouvée, *sentie*, et il nous raconte lui-même ce fait purement expérimental. Il n'y a pas là ombre de manichéisme. Dans ce domaine de l'expérience intime, Augustin est parfaitement sûr de lui ; ce n'est pas un philosophe qui invente, un raisonneur qui dispute ; c'est un historien qui raconte des faits dont il a été l'acteur et le témoin. Aussi est ce là la partie forte de son système. Il peut se tromper sur les causes et les conséquences ; mais les faits restent et l'expérience peut être répétée ; tout homme peut la faire, nos réformateurs l'ont faite, et s'ils ont pu avoir des vues différentes sur tel ou

[1] *De libero arbitrio libri*, III.

tel point de la doctrine du salut, si l'un est plus ou moins logique que l'autre dans ses déductions, tous sont unanimes à affirmer cette vérité d'expérience que nous trouvons dans toutes les confessions de foi protestantes : *L'homme est né dans la corruption et le mal, et est incapable par lui-même de faire le bien*[1].

Quant au reproche d'inconséquence, on le formule ainsi : Saint Augustin qui nie le libre arbitre contre Pélage le défend contre Manès. Nous ferons d'abord remarquer qu'on fait généralement un grand abus du reproche d'inconséquence dans la polémique contre les hommes et les systèmes ; nous pourrions même dire un abus peu loyal et quelquefois contraire au bon sens. Vous pensiez ainsi il y a vingt ans, vous pensez autrement aujourd'hui, et vous voilà, de par la critique, taxé d'inconséquence et votre système qualifié d'absurde. Comme si la pensée humaine n'était pas ce qu'il y a de plus mobile et de plus changeant, comme si une erreur, acceptée dans un moment d'aveuglement ou d'enthousiasme irréfléchi, pouvait lier un homme pour toute sa vie ! Mais pour qu'il y ait inconséquence ou contradiction réelle dans la pensée d'un homme il faut qu'il affirme au même instant et dans les mêmes circonstances deux propositions contradictoires. Si, voyant de l'eau dans un vase de couleur diaphane, je dis : voilà de l'eau ; et qu'ensuite, ayant reconnu l'illusion, je dise : non, c'est de l'or ; aurai-je été inconséquent ou absurde ? Or, saint Augustin avait trente-quatre ans quand il écrivait son traité du libre arbitre ; il en avait cinquante-huit quand il écrivait son premier livre contre Pélage, et

[1] Confession d'Augsbourg, IX, 14. — Confession de La Rochelle, passim. — Formule de concorde, 640.

soixante-treize quand il écrivit les Rétractations, qu'on peut regarder comme l'expression définitive de sa pensée. On ne saurait, dans ces conditions, lui adresser un reproche d'inconséquence ; autant serait-il raisonnable de lui faire un crime de ses soixante ans de vertu, comme étant en contradiction avec sa jeunesse orageuse. Pour combattre Manès, Augustin se servit loyalement de l'arme du libre arbitre qu'il avait trouvée dans les philosophes ; vingt ans après, il se servit, pour combattre Pélage, de la doctrine que l'expérience lui avait révélée, et qu'il trouvait confirmée dans l'Ecriture. Mais nous voulons accorder qu'Augustin ait été inconséquent ; eh bien, qu'est-ce que cela prouverait contre son système ? Le manque de logique n'infirme une démonstration que quand cette démonstration se donne comme reposant sur les seules règles de la logique et ne s'adresse qu'à notre raison ; telle est, par exemple, la démonstration d'une vérité mathématique. Mais, dans l'ordre des vérités surnaturelles, que la conscience religieuse saisit sans que l'intelligence puisse se les expliquer, tout reproche de contradiction ou d'impossibilité logique est sans valeur. Malheur à qui veut soumettre au contrôle de sa raison fragile les vérités qui ne sont pas de son domaine ; malheur à qui veut tout voir et tout expliquer ; il ne s'arrêtera sur la pente rapide du précipice où tomba Pascal que pour tomber dans l'abîme plus effrayant encore du scepticisme. Les inconséquences que nous pourrions reprocher à saint Augustin, nous les retrouvons chez tous ceux qui ont abordé ce problème difficile des rapports de la grâce et du libre arbitre. Luther n'est pas logique, saint Paul lui-même n'est pas logique ; mais, encore une fois, qu'est-ce que cela prouve ? Vous

voulez à toute force un système logique? Eh bien, prenez celui de Pélage et voyez les beaux fruits qu'il a produits!

L'examen, un peu long peut-être, de ces questions préjudicielles abrégera d'autant notre tâche de critique.

§ 1.

Que le premier homme ait été créé libre, c'est là une affirmation que l'on ne saurait mettre en doute d'après le récit de la Genèse. Si Dieu dit à Adam : je te permets, je te défends, c'est qu'il s'adresse à un être libre. Il eût été superflu de défendre à Adam ce qu'il n'aurait pu faire, et la meilleure preuve de sa liberté, c'est qu'il agit contre la volonté de Dieu. Quant au *secours* particulier qu'Adam aurait reçu de Dieu, on se demande d'abord à quoi il lui a servi, puisqu'il a péché nonobstant; en second lieu, il n'y a pas trace dans l'Ecriture d'un pareil secours. C'est donc une invention de l'auteur. On il veut ainsi justifier la rigueur du châtiment divin en rendant le péché de l'homme plus impardonnable; ou bien il veut montrer que l'homme n'a pas été tenté au-dessus de ses forces, et que c'est bien lui qui est le vrai coupable. Quoi qu'il en soit, cette idée n'est pas scripturaire, et comme telle nous la rejetons.

§ 2.

L'homme était libre avant le péché; il ne l'est plus depuis que le péché est entré dans le monde. Avant, il pouvait pécher ou ne pas pécher; maintenant il ne peut plus que pécher, il est esclave du péché. C'est bien certainement la doctrine de saint Paul, et Augustin n'a que l'em-

barras du choix des passages scripturaires : Rom. 5, 12 à 15, 7, 15 à 19, etc. Sans doute, on ne trouvera pas dans saint Paul une déduction aussi rigoureuse, aussi dialectique du rapport qui existe entre l'état actuel de l'homme et le péché d'Adam ; mais le fait de l'universalité du péché et de l'impossibilité pour l'homme de sortir par lui-même de son état de misère y est clairement affirmé. Ces seuls mots «tous ont péché» impliquent la perte du libre arbitre. Si l'homme est libre, d'où vient qu'il péche toujours? d'où vient qu'il use toujours de sa liberté dans le même sens? pourquoi n'en use-t-il pas quelquefois pour se sanctifier et s'abstenir de tout péché? Une liberté qui mène infailliblement l'homme au péché, est une liberté illusoire, et nous ne comprenons guère qu'on y tienne tant. Saint Augustin reconnaît ce qu'il y a de *dur* dans cette nécessité où l'homme est de pécher; nous le reconnaissons aussi, mais nous sommes bien obligé de l'admettre. Nous l'admettrons jusqu'à ce que nous ayons vu un homme sans péché.

§ 3.

Cet état maladif de l'âme humaine, qui lui ôte tout pouvoir de faire le bien, est une conséquence de la transmission du péché d'Adam à ses descendants ; nous n'avons plus à nous y arrêter. Quant à cette idée étrange qui fait de la nécessité où nous sommes de pécher, une punition *positive* et *directe* du péché même, nous en avons déjà fait justice.

Ici se termine la partie négative du système de saint Augustin ; mais nous prions le lecteur qui ne le connaîtrait pas autrement, de ne pas encore porter sur lui un

jugement sans appel. C'est en effet pour avoir trop séparé la partie négative de la partie positive de ce système qu'on l'a souvent mal jugé et injustement condamné. Augustin nous a montré l'homme entaché d'un vice héréditaire, né dans la corruption, incapable par lui-même de faire le bien et voué à la condamnation et à la mort. Ce triste tableau de l'état naturel de l'homme paraît bien fait pour nous décourager, et l'on se demandera peut-être quel singulier attachement pour ce qu'on appelle dédaigneusement le système ecclésiastique, peut nous donner la force ou l'audace de soutenir des doctrines aussi désespérantes? Mais la nuit va finir ; le soleil de la grâce va transfigurer ce sombre tableau, et l'homme pécheur et maudit, disparaissant avec les ténèbres, va faire place à l'homme nouveau, régénéré par la grâce et reconcilié avec Dieu par le sang de Jésus-Christ.

CHAPITRE III.

Doctrine de saint Augustin sur la grâce.

La doctrine de saint Augustin sur la grâce peut se résumer comme il suit :

1) La foi, qui est la source unique de toutes nos bonnes actions, et qui a pour conséquence la charité, est dans son principe, son développement et sa perfection, un produit spontané de la grâce de Dieu.

2) La grâce a pour effet immédiat de donner à l'homme le pouvoir de faire le bien qu'il veut; l'homme ne va pas au-devant de cette grâce; elle le prévient (*gratia prævenions antecedens*[1]).

[1] *Op. imp.*, I, 95. Lettre CCXVII, 7.

3) La grâce étant la condition indispensable pour faire le bien, nous est communiquée par une dispensation spéciale de Dieu pour chaque bonne action que nous faisons. En tant qu'elle nous donne la *volonté* de faire le bien, la grâce est dite *opérante* (*gratia operans* [1]); en tant qu'elle nous donne le *pouvoir* de faire le bien que nous voulons, elle prend le nom de grâce *coopérante* ou *subséquente* (*gratia cooperans, subsequens* [2]).

4) Dans les dispensations de sa grâce, Dieu ne tient aucun compte des prétendus mérites de l'homme; elle est un don gratuit que Dieu confère selon son bon plaisir.

5) La grâce agit sur l'homme d'une manière *irrésistible* et invincible (*indeclinabiliter, insuperabiliter* [3]).

6) Le don de la grâce est imprescriptible; l'homme qui l'a reçue ne peut donc commettre le péché mortel ou irrémissible; mais il lui échappe encore, par ignorance, par inadvertance, ou par faiblesse, des péchés *véniels* ou pardonnables. L'homme régénéré par la grâce ne peut atteindre ici-bas qu'une justice imparfaite (*justitia minor*), qui consiste à vivre par la foi et à ne pas pécher de propos délibéré; quant à la justice parfaite (*justitia major* [4]) qui consiste dans la pratique absolue du commandement de l'amour de Dieu et du prochain, elle n'est pas de ce monde.

On voit par cet exposé sommaire de la doctrine de saint Augustin que tout ce qu'il enlève au libre arbitre il le rend à la grâce, et c'est en cela que son système est

[1] De la nature et de la grâce, 60.
[2] Contre deux lettres des Pélagiens, VI, 6.
[3] De la corruption et de la grâce, 12.
[4] De l'Esprit et de la Lettre, 36.

profondément religieux et chrétien. Ah! s'il enlevait à l'homme son libre arbitre pour l'abandonner à un aveugle et inexorable destin, nous comprendrions les récriminations des philosophes. Mais il n'en est pas ainsi, l'homme qui ne peut rien par lui-même peut tout avec le secours de Dieu; or quel est le chrétien qui ne se sente heureux de dire à ce bon père: je ne puis rien, je suis un enfant de perdition, «mais ta grâce me suffit»! Et puis enfin il faut opter : ou Dieu est l'unique auteur de notre salut, ou il n'est pour nous qu'un aide, un auxiliaire; auxiliaire indispensable si vous voulez, mais après tout auxiliaire. Or, si le salut est le résultat de deux activités concourantes, ce que l'une fait l'autre ne le fait pas: l'une décroit à mesure que l'autre augmente; et, comme il vous est d'ailleurs impossible d'assigner à chacune d'elles une limite précise, vous retomberez infailliblement ou dans la doctrine que vous voulez rejeter ou dans le système déplorable et impie du salut par les œuvres.

§ 1.

Il n'est pas un chrétien qui n'accorde que la foi produise la charité et que la charité soit à son tour la source de tout ce que nous pouvons faire de bien. L'amour de Dieu et du prochain, tel est le commandement suprême[1] par lequel Jésus-Christ résume la loi et les prophètes (Matth. XXII, 39). Mais quelle idée Augustin se fait-il de la foi? Il emploie ce mot dans deux sens différents: 1) la foi consiste à croire à la vérité de la révélation contenue dans les livres saints; c'est ce qu'on appelle la *foi histo-*

[1] Saint Jacques (II, 8) l'appelle le commandement *royal* (βασιλικὸς).

rique [1]; — 2) la foi est une illumination surnaturelle de l'*intelligence* qui nous fait discerner ce qui est bien [2]. Il faut convenir que ces deux manières de concevoir la foi, dont la dernière est particulière à l'auteur, sont fort au-dessous de la pensée de saint-Paul qui considère la foi comme un acte intime par lequel nous nous approprions les fruits de la vie et de la mort de Christ en vivant pour ainsi dire de sa propre vie par l'union mystique avec lui. On peut s'étonner, au premier abord, de trouver chez saint Augustin une aussi pauvre idée de la foi, mais au fond cette imperfection n'est qu'apparente, et vient de ce que l'auteur reporte sur l'idée de la grâce l'élément moral de la foi ; de ce qu'il confond et amalgame deux choses que saint Paul sépare, la cause et l'effet. D'après l'apôtre, la grâce produit la foi qui, à son tour, produit notre régénération morale et religieuse; selon saint Augustin la grâce produit directement la foi et la régénération. Il en résulte que dans l'étude qui nous occupe l'idée de la foi ne se présente qu'incidemment; nous ne nous y arrêterons pas.

Quoi qu'il en soit, l'auteur émet une idée conforme à l'Ecriture en affirmant que la foi est le produit de la seule grâce de Dieu; mais il n'est pas toujours heureux dans les passages qu'il invoque, surtout lorsqu'il les choisit dans l'Ancien Testament quitraite les questions concernant le salut plutôt au point de vue de la nation d'Israël, qu'au point de vue individuel. (Ezéch. XXXVI, 27; Ps. I, 6; Baruch II, 31 etc.). Même dans le Nouveau Testament les textes sont souvent mal choisis et ne tirent leur valeur probante que

[1] *Consentire verum esse quod dicitur — de Spe. et Lit.*, 31. — *Cf. de peccat. origin.*, 24.

[2] *De peccatorum meritis*, II, 17.

d'une fausse interprétation. On aurait tort cependant de mettre toutes ces erreurs sur le compte de l'ignorance ou de la légereté de l'auteur. Il sera plus équitable d'en chercher la cause dans un travers auquel les théologiens de toutes les époques ont rarement su échapper. Lorsque l'on s'est fait une opinion sur tel point de la doctrine chrétienne, on est tout disposé à croire que les auteurs sacrés n'ont pas pensé autrement, et l'on devient facile à l'endroit des preuves scripturaires. Il était du reste superflu de chercher ça et là des passages isolés pour prouver que la foi vient de la grâce, puisque cette idée est le fond même de tout l'enseignement de saint Paul.

§ 2.

De même on ne saurait contester que le don de la grâce soit spontané et ne puisse être provoqué par l'homme. C'est encore un des axiomes fondamentaux de la doctrine de saint Paul, et il nous suffira de citer ce passage d'un auteur qui l'a bien étudiée : «Au fond le terme de *grâce* ne dit pas autre chose que ceux de miséricorde et d'amour. Seulement, d'après sa valeur étymologique, il est moins général que ce dernier, et exprime plus directement que l'autre l'idée d'une intervention de la *volonté absolue de Dieu, d'un acte non déterminé par le fait de l'homme. La grâce forme antithèse avec la justice et tout ce qui peut être envisagé comme l'effet legitime de cette dernière.* Elle est toujours librement offerte à l'homme qui doit l'accepter mais qui ne peut la provoquer[1]». Saint Augustin n'avait donc pas

[1] Reuss, ouvrage cité, t. II, p. 66 ; c'est nous qui soulignons. Nous réservons d'ailleurs la question de savoir si l'homme *doit* seulement accepter la grâce et s'il ne *faut* pas qu'il l'accepte.

besoin d'aller chercher des textes bien loin dans les Psaumes ou les Prophètes. S'il le fait, c'est qu'il tient beaucoup à son terme de grâce *prévenante*. L'idée seule se trouvant dans saint Paul, et non le mot, il court après et finit par le trouver Ps. XXI, 4, où le psalmiste, dans une ode à David s'écrie : «Eternel tu l'as *prévenu* par tes bénédictions et tu as mis sur sa tête une couronne d'or!» Il est inutile de faire ressortir l'arbitraire d'une interprétation qui s'appuie sur les mots et non sur les idées, et dont malheureusement saint Augustin nous donne de trop nombreux exemples.

§ 3.

La grâce n'est pas une simple illumination de l'entendement; elle est aussi une puissance morale qui donne à l'homme de *vouloir* et de *pouvoir* le bien. Cette distinction des effets de la grâce est encore une subtilité étrangère à l'Ecriture qui ne connaît pas non plus les mots de grâce *opérante* et *coopérante*. Cependant il faut reconnaître qu'il y a au fond de cette distinction une pensée belle et vraie, à savoir que la propension au bien est déjà un don de Dieu, lors même que nous n'avons pas la force ou le courage d'y obéir. L'auteur invoque à l'appui de cette distinction le passage: Philipp. II, 13. «C'est lui qui produit en nous la volonté et l'action (τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν) selon son bon plaisir.» Mais l'apôtre veut simplement dire que c'est Dieu qui fait tout en nous. Il ne divise pas l'action de la grâce; il dit, au contraire, qu'elle nous donne à la fois de *vouloir* le bien *et* (καὶ) de l'accomplir. La grâce ne fait pas tantôt que nous voulions, tantôt que nous puissions le bien; elle fait simultanément que nous voulions

le bien et que nous le puissions. En définitive, Augustin distingue trois sortes de grâce, suivant que la grâce nous fait discerner, vouloir, ou accomplir le bien; or ce sont là trois effets simultanés de l'action de la même grâce qui nous fait discerner, vouloir et agir. Encore une fois ces distinctions sont des inventions de l'auteur. Il ajoute que la grâce nous est accordée spécialement pour chaque bonne action que nous faisons et non une fois pour toutes; d'un autre côté, il déclare que celui qui a reçu la grâce ne peut plus la perdre (§ 6). Ces deux affirmations paraissent contradictoires, mais la contradiction n'est qu'apparente. L'auteur dit seulement que celui qui a reçu la grâce ne peut plus se damner et a l'assurance du salut, mais non qu'il ne puisse encore commettre des péchés. Or si l'homme régénéré peut encore faire le mal, il faut conclure qu'il a encore besoin pour l'éviter d'une assistance spéciale de Dieu.

§ 4.

La grâce est un don gratuit que Dieu confère selon son bon plaisir. Cette affirmation a de tout temps provoqué les critiques les plus vives et les plus spécieuses. On peut dire qu'elle est la grande pierre d'achoppement, le grand scandale de la doctrine de saint Augustin, et cependant nulle autre part il n'est dans un accord aussi complet avec l'apôtre saint Paul. Bien plus, nulle part peut-être, il n'est aussi conséquent avec lui-même. En effet, Dieu étant en définitive le seul auteur de tout bien, puisque nous ne pouvons faire le bien que par sa grâce, si Dieu récompensait nos prétendus mérites il ne ferait que se récompenser lui-même, et comme d'ailleurs nous ne pouvons faire des œuvres méritoires que par la grâce de Dieu, il est

clair que Dieu ne peut nous tenir compte de nos œuvres dans la dispensation de sa grâce. Certes, à vue de raison humaine, l'idée d'un Dieu qui ne prend pour règle que son bon plaisir nous scandalise; mais il est aisé de découvrir la cause de ce faux jugement. Dans le domaine des choses de ce monde, nous ne reconnaissons d'autres règles que celle d'une justice rigoureusement distributive, qui rend à chacun selon ses œuvres ; la maxime du bon plaisir nous révolte, parce que, appliquée par les hommes, elle devient du despotisme. Or nous jugeons des choses divines comme des choses humaines ; nous nous représentons Dieu comme un parfait magistrat, et nous ne comprenons pas qu'il procède d'après une autre jurisprudence que celle qui est suivie par nos tribunaux. D'autres fois nous nous plaisons à comparer la conduite de Dieu à l'égard des hommes à celle d'un roi vis-à-vis de ses sujets ; ainsi faisaient déjà les moines contemporains d'Augustin qui s'élevaient contre son système, et croyaient pouvoir provoquer la grâce de Dieu par des pratiques d'ascète comme un courtisan recherche les bonnes grâces de son souverain par des courbettes. Au fond, la cause des révoltes de notre raison est donc son infériorité même qui ne lui permet pas d'arriver à une juste conception des attributs de Dieu. Saint Paul a pu s'élever au-dessus de ces analogies grossières et ne s'est pas imaginé qu'il pût jamais y avoir conflit entre la justice de Dieu et son bon plaisir. Aussi bien la conception opposée conduit-elle à des monstruosités. Elle a été, en effet, réalisée dans un tableau qui nous représente l'Eternel tenant, comme Thémis, une balance à la main et pesant nos bonnes et nos mauvaises actions, tandis qu'un chérubin inscrit scrupuleusement au *grand-*

livre les résultats de ces singulières pesées. Voilà pourtant où l'on en vient quand on ne veut pas accepter la doctrine d'une grâce conférée gratuitement par Dieu; on retombe tout simplement dans le paganisme. N'est-ce pas bien le moment de répéter avec Luther qu'en ce qui concerne les choses divines: «la raison humaine est radicalement bouchée[1], et que quand elle s'y fourvoie, comme un cheval aveugle, tout ce qu'elle décide et résout est faux, aussi vrai qu'il n'y a qu'un Dieu.»

Cependant, si en proclamant la doctrine de la gratuité absolue de la grâce[2], saint Augustin est l'interprète fidèle de l'Écriture, il s'en faut de beaucoup qu'il soit toujours heureux dans le choix de ses arguments. Quelques-uns reposent sur des erreurs de traduction ; par exemple Jean, III, 8 : «Le *vent*[3] souffle où il veut et *tu en entends le bruit*,» que la version latine traduit par: «L'*Esprit* souffle où il veut.» D'autres portent à faux ou ne portent pas du tout comme le verset suivant du *Cantique des Cantiques*, «qu'on ne s'attendait guère à voir en cette affaire».... «La foi

[1] *Stock-Starr und gar Blind. Op.*, VIII, p. 2048.

[2] L'idée d'une gratuité parfaite est tellement bien impliquée dans le terme de grâce qu'il en résulte une certaine difficulté de rédaction ; dire que la grâce *(gratia)* est gratuite *(gratuita)* c'est faire un pléonasme, comme si l'on disait que le *mensonge* est *mensonger*.

[3] πνεῦμα. Les auteurs de la version grecque de l'A.-T. dite des *Septante* traduisent le mot hébreu רוּחַ, souffle, air, vent, âme, raison, esprit etc. etc., par πνεῦμα qui a les mêmes acceptions. Dans le N.-T. ce mot a les mêmes significations que dans la version des LXX, mais désigne aussi le Saint-Esprit qu'il soit ou non accompagné du qualificatif ἅγιον. Dans les manuscrits minuscules et dans les éditions imprimées on distingue par une majuscule initiale les cas où Πνεῦμα désigne le Saint Esprit ; mais dans les anciens manuscrits, écrits tout entier avec des majuscules, la confusion était facile. De là une foule de passages mal compris ou rendus intelligibles et dont cependant quelques-uns ont fait fortune dans les querelles dogmatiques.

étant la condition indispensable de toute bonne action, nous ne pouvons mériter la foi par nos œuvres; de là vient qu'il a été dit à l'Eglise, dans le Cantique des Cantiques: *tu viendras et tu passeras dès le commencement à la foi*[1]» (IV, 8). Or le texte original est: «Viens du Liban, viens à moi mon épouse!» Mais Augustin est mieux inspiré quand il cite Rom. IV, 3, ss, où la grâce est formellement opposée à ce qu'on a mérité (Rom. XII, 3; Phil. II, 13, etc.).

Saint Augustin est donc en accord avec l'Ecriture-Sainte quand il affirme que la foi est le produit de la grâce et que Dieu la donne sans tenir compte des œuvres de l'homme. Que la philosophie ne puisse s'arranger de cette doctrine, peu nous importe; au point de vue où nous nous sommes placé, la seule question qui puisse encore être posée est de savoir jusqu'à quel point notre conscience et notre raison sont liées par les paroles de saint Paul? Comme chrétien et comme protestant, nous croyons que la parole d'un apôtre est une autorité infaillible et indiscutable. La seule question que nous nous posions en ouvrant la Sainte-Ecriture est celle-ci: que nous dit sur tel point la parole de Dieu? Et cette question, nous avons non-seulement le droit, mais encore le devoir de la soulever; aucune autorité humaine ne peut s'interposer entre notre conscience et les divins oracles, et c'est en cela que consiste la liberté d'examen dont tout protestant doit être jaloux. Mais quand un examen consciencieux nous met en présence d'une affirmation claire, nette, indubitable et irréfragable, cette affirmation devient pour nous un dogme et

[1] *Ecclesiæ dicitur in Cantico : Venies et transies ab initio fidei.* — *De ges. Pelag.* 14.

nous ne sommes plus libre de l'accepter ou de la rejeter selon qu'elle nous convient ou ne nous convient pas. Nous savons que cette manière de voir peut être attaquée et réfutée ; mais c'est, croyons-nous, celle de nos grands réformateurs, qui n'ont jamais demandé d'autre liberté que celle de la conscience «*captive sous la parole de Dieu*[1]» ; de sorte que si nous nous trompons c'est du moins de bonne foi et en bonne compagnie.

§ 3.

L'homme ne peut provoquer la grâce et ne peut pas davantage lui résister quand elle lui est offerte. Dans ses premiers écrits, alors qu'il était encore imbu de préjugés philosophiques et de l'idée légale de la vertu grecque et romaine, saint Augustin hésite à se prononcer sur l'irrésistibilité de la grâce dont les conséquences l'effraient ; mais dans ses ouvrages postérieurs il se prononce rigoureusement pour cette doctrine qu'il appuie des passages Jean VI, 2, 56, 64, etc. Il importe avant tout de préciser ce qu'on entend par irrésistibilité de la grâce. Si l'on entend par là que quand Dieu veut le salut d'un homme et agit sur lui à cet effet, il est impossible à l'homme d'échapper à son action, on affirme une vérité claire comme le jour. On ne peut pas plus se soustraire aux atteintes de la grâce de Dieu qu'à celles de sa colère, et le poids de sa bonté nous écrase aussi bien que celui de sa justice. En un mot la volonté humaine est subordonnée à la volonté divine et la subit toujours. Or saint Augustin

[1] *Victus sum Scripturis a me adductis captaque est conscientia in verbis Dei.* (Déclaration de Luther à la diète de Worms, le 17 avril 1517).

ne dit pas autre chose. Nous avons employé le mot d'*irrésistibilité* parce qu'il a passé dans le langage théologique, mais saint Augustin dit seulement que l'action de la grâce sur la volonté de l'homme est *indeclinable* et *invincible*, c'est-à-dire que l'homme ne peut ni s'y soustraire, ni en triompher; il ne dit pas qu'il ne puisse pas lui résister plus ou moins longtemps. Saint Augustin a résisté à la grâce, saint Paul lui a résisté, mais tous deux ont été vaincus dans cette lutte ; il leur a été impossible de «regimber contre l'aiguillon.» Ainsi entendue la doctrine de l'irrésistibilité de la grâce ne saurait être contestée, e l'auteur n'avait pas besoin pour la défendre d'accumuler une série de textes plus ou moins bien choisis.

§ 6.

Tout ce que l'auteur nous dit de l'état de l'homme régénéré nous paraît on ne peut plus sensé et plus juste.

La question est fort grave ; car si l'on admet d'une manière absolue que l'homme régénéré ne peut plus pécher, on tombe dans une erreur dont les conséquences pratiques sont désastreuses pour la morale. Nous n'en voulons pour preuve que l'histoire de certaines sectes qui, en proclamant l'impeccabilité de l'homme régénéré, en vinrent à ériger l'immoralité en principe [1]. D'ailleurs quand pou-

[1] Ainsi firent, par exemple, les disciples d'Amaury de Bène prêtre du diocèse de Chartres puis professeur à l'Université de Paris, † 1204. Sa doctrine était un panthéisme mystique, mais les disciples exagérant la doctrine du maître en tirèrent la conséquence que l'homme qui s'est identifié avec Dieu ne pèche plus *quoi qu'il fasse ;* d'où en pratique la légitimité du vol et de l'impudicité, (*peccatum carnis*) la communauté des femmes, etc. — Cette secte dont les membres s'intitulaient *Frères du libre esprit* fut condamnée par le concile de Vienne (1311).

vons-nous affirmer que nous sommes régénérés? Le Sauveur n'a-t-il pas dit qu'il en est de la régénération comme du vent dont on ne sait ni d'où il vient ni où il va? Rien de plus obscur, en effet, et de plus vaguement défini que les signes de la régénération. En repoussant l'idée de l'impeccabilité, qui n'a pas besoin d'être réfutée, on donne ordinairement comme signes de la régénération, la haine du péché et la pratique habituelle du bien. Mais on peut fort bien haïr le péché par raison et y retomber par faiblesse; et, d'autre part, cette haine du péché qui ne nous empêche point de pécher, est-elle bien sérieuse, et pouvons-nous la prendre pour le signe d'une véritable régénération?

En second lieu, quel est l'homme qui, vertueux depuis vingt ans, puisse répondre que demain il ne succombera pas à la tentation? La régénération est l'amendement, la rénovation de notre constitution spirituelle viciée par le péché. Or, nous croyons qu'il en est de l'état morbide de notre âme comme de certaines affections du corps, que l'art sait soulager sans les guérir radicalement; les chances de guérison augmentent à mesure qu'on s'éloigne de l'époque de l'apparition des premiers symptômes, sans les voir reparaître ou s'aggraver, mais sans qu'on puisse jamais libérer complétement le malade et lui dire qu'il y a prescription. De même, le commencement de notre régénération spirituelle et morale nous est indiqué par une certaine délivrance du péché et par l'éloignement qu'il nous inspire. Nous nous sentons en voie de guérison; les raisons que nous avons de l'espérer augmentent à mesure que nous avançons dans le temps sans avoir de rechutes; mais nous ne pouvons jamais affirmer qu'elle soit radicale.

Elle ne le sera que dans un autre monde, quand notre âme aura dépouillé son enveloppe charnelle et sera «délivrée de ce corps de mort.» (Rom. VII, 24.) Admettre qu'il y ait un moment sur cette terre où nous arrivions à l'impeccabilité, à la régénération complète, c'est mettre une barrière au progrès moral de l'homme; c'est marquer un temps d'arrêt dans son développement normal; c'est assigner dans sa vie un jour où il n'aura plus besoin de dire avec la plus belle des prières: «Ne nous laisse point succomber à la tentation». Saint Augustin évite toutes ces erreurs, et ce point de sa doctrine est un des plus incontestables et des plus sagement formulés.

En résumé, nous n'avons guère eu à relever dans ce chapitre que des imperfections de la forme; le fond est scripturaire et toute cette doctrine de la grâce est admirablement traitée. Nous nous plaisons d'autant mieux à le reconnaître que nous serons obligé d'être sévère dans la critique du chapitre suivant.

CHAPITRE IV.

Doctrine de saint Augustin sur la prédestination.

Nous arrivons au point le plus attaqué de la doctrine de saint Augustin, mais aussi, il faut bien le dire, au point le plus faible et le plus en opposition avec l'idée que tout chrétien se fait de Dieu.

Tant que le grand docteur, d'accord avec l'Ecriture, ne s'est mis en contradiction qu'avec notre raison, nous n'avons pas hésité à lui donner gain de cause; mais cette

fois il blesse notre conscience chrétienne, et nous ne pouvons plus le suivre. Lui-même aurait voulu s'arrêter sur cette pente rapide où l'entraînait une logique inexorable, et le grand Calvin, son émule, n'a franchi qu'en tremblant cet abîme qu'il appelle «le décret épouvantable de la prédestination». C'est qu'en effet, si la foi qui sauve est conférée gratuitement par Dieu selon son bon plaisir, il faut admettre ou qu'il la donne à tous les hommes, ou qu'il ne l'accorde qu'à quelques-uns; or, dans les deux cas il y a prédestination, fatalité. Voilà ce que conclut la logique. Mais est-il donc indispensable de conclure? C'était presqu'impossible pour Augustin le rhéteur et Calvin le juriste; cela ne le fut pas pour l'apôtre saint Paul, comme nous espérons le démontrer. Et pourquoi donc se torturer l'esprit et agiter des questions aussi ardues et aussi stériles? La prédestination n'a aucune valeur morale ou religieuse; c'est une préoccupation de métaphysicien, et rien de plus. Ce qui nous importe de savoir, c'est que nous avons dans le ciel un bon Père, par la grâce duquel nous sommes sauvés. Quand nous avons éprouvé les effets adorables de cette grâce, nous nous sentons justifiés, nous avons la paix intérieure et nous l'acceptons comme un don de Dieu que nous ne méritons pas. Voilà ce qui est nécessaire et ce que l'Ecriture nous enseigne. Mais si nous nous demandons: suis-je prédestiné ou non? tel autre est-il prédestiné? tous les hommes sont-ils prédestinés au salut? quelques-uns le sont-ils à la damnation? — Tout cela est de la curiosité philosophique et l'Ecriture reste muette. En respectant ces saintes obscurités, Augustin eût épargné aux générations qui l'ont suivi bien des disputes stériles et souvent périlleuses pour

la foi évangélique. Quoi qu'il en soit, sa doctrine sur la prédestination peut se résumer ainsi :

1° Par le péché d'Adam toute l'humanité est devenue une *masse de perdition*[1] vouée à la damnation éternelle. Par sa grâce, Dieu sauve un certain nombre d'âmes; les autres subissent la peine *due*[2] au péché d'Adam dont ils ont hérité.

2° Le salut est la conséquence d'un décret divin antérieur à la création du monde.

3° Les moyens que Dieu emploie pour réaliser le salut de ceux qu'il a *élus*[3] sont : le baptême, la prédication de l'Evangile, le don de croire à cette prédication, d'y conformer sa conduite et de persévérer dans la foi qui agit par la charité, etc.; il n'y a pas jusqu'aux défaillances et aux rechutes des élus qui ne tournent à leur bien.

4° L'élection est fatale et inéluctable; aucun élu ne se damne.

5° La *prédestination*[4] ne concerne que ceux qui sont sauvés. Les réprouvés ne sont pas damnés en vertu d'un décret divin; ils expient comme fils d'Adam le péché qu'ils ont contracté par le fait même *qu'ils ont été engendrés*[5].

Telle est cette trop célèbre doctrine qu'Augustin a caressée avec une sorte de prédilection, et pour laquelle il épuisa en vain toutes les ressources d'une dialectique habile et d'une rhétorique souvent éloquente. On éprouve une sorte de sentiment pénible en voyant l'auteur se donner tant de mal pour développer une théorie qui ne

[1] *De corr. et gr.* 7.
[2] *Pœna debita, de Civ. Dei*, XIV, 1.
[3] *Electi, electio, de Civ. Dei*, XVI, 26. — *De corr. et gr.* 7.
[4] Du don de persévérance, 17.
[5] *Quod originaliter de generatione traxerunt. De corr. et gr.* 13.

nous dit rien, qui ne nous intéresse pas et dont il ne parvient pas à dissimuler la pauvreté par l'exubérance diffuse d'arguments sans valeur. Un seul trait la caractérise : il n'y est pas même question de l'œuvre de Christ. En cherchant bien on rencontre çà et là les mots de Libérateur et de Rédempteur, mais ils nous apparaissent comme des ornements accessoires, sans lien sérieux avec l'ensemble. Un examen en détail ne fera que confirmer cette manière de voir.

§ 1.

L'idée que par le péché d'Adam, l'humanité tout entière est devenue une masse de perdition n'est qu'une conséquence de la manière dont saint Augustin conçoit l'hérédité du péché. Nous avons fait nos réserves à cet égard et montré qu'on ne saurait aller au delà d'un état maladif de l'âme, qui nous rend incapables de faire le bien et nous conduirait infailliblement à notre perte n'était le secours indispensable de la grâce de Dieu. Dans ce sens nous pourrions bien admettre la *masse de perdition ;* mais ce n'est pas ainsi que l'auteur l'entend. D'après lui, nous sommes voués à la condamnation, non pas du fait de notre nature pécheresse, mais à cause du péché même d'Adam, dont nous sommes héritiers ; de telle sorte que l'enfant qui vient de naître est perdu, s'il meurt avant que le baptême l'ait purifié de la tache originelle. Les arguments scripturaires qu'il croit pouvoir invoquer en faveur de cette opinion ont déjà été rapportés (chap. I^er^, § 1), et sans y revenir nous conclurons que l'humanité serait perdue en tant que pécheresse si Dieu ne venait à son secours, mais qu'elle n'est pas une masse de perdition dans le sens que saint Augustin donne à cette expression.

§ 2.

Devant l'affirmation d'un décret absolu de Dieu, antérieur à la création du monde, les objections tombent dru comme grêle, et les arguments invoqués par l'auteur ne sont pas de nature à les écarter. On est d'abord révolté à l'idée d'un Dieu qui, avant que l'humanité fût coupable, avant même qu'il y eût une humanité, aurait décrété froidement le salut de quelques-uns et abandonné le plus grand nombre à une damnation éternelle. De plus, dans cette hypothèse, il faut admettre que nos premiers parents étaient prédestinés à la chute, qu'il n'avaient qu'une liberté illusoire, et que leur péché fut un fait normal destiné à manifester la justice et la miséricorde de Dieu. Ainsi ont pensé, Calvin, Théodore de Bèze et tous ceux qui ont voulu être logiques jusqu'au bout[1]. Mais nous avons vu qu'Augustin soutient avec raison qu'avant la chute, nos premiers parents étaient libres; or comment concilier cette liberté avec le décret absolu de Dieu? L'auteur essaie de le faire par une distinction de mots subtile et presque sophistique. Il suppose que Dieu a d'abord *prévu* la chute et *permis* qu'elle eût lieu avec toutes ses conséquences; puis qu'il a ensuite *résolu* de soustraire quelques hommes au châtiment qui serait la juste punition du péché[2]. C'est tout au plus ingénieux, mais cela ne résout pas la question, car on ne saurait faire une distinc-

[1] On les désigne sous le nom de *supralapsaires* parce qu'ils supposent le décret de prédestination antérieur au décret concernant la chute *(supra lapsum)*.

[2] Les théologiens qui ont accepté cette théorie sont appelés *infralapsaires (infra lapsum)*.

tion réelle entre ce que Dieu permet et ce qu'il décrète ; l'objection subsiste dans toute sa rigueur. Saint Augustin a beau dire que si le nombre des *grâciés* (*qui liberantur*) est petit en comparaison de ceux qui se perdent, il est cependant considérable, puisque Dieu aurait pu laisser tous les hommes sous le coup de la condamnation ; nous ne pouvons reconnaître dans ce Dieu si avare de sa grâce le Père bon et miséricordieux que nous a révélé Jésus-Christ. Un Dieu qui calculerait ainsi nous inspirerait plus de défiance que d'amour, et nous aurions le droit de lui compter nos hommages comme il compterait ses faveurs.

En outre, du moment qu'on parle d'un décret de Dieu, on se demande pourquoi Dieu n'a pas décrété le salut de tous les hommes ? — «Parce qu'il ne l'a pas voulu», répond Augustin. — «Et pourquoi ne l'a-t-il pas voulu ? — Cela ne regarde que lui.» [1]. — Comme nous aurons à rejeter tous les arguments scripturaires invoqués par l'auteur, nous mentionnerons quelques-uns de ses arguments dialectiques qui sont d'une faiblesse tout aussi grande.

Veut-il nous donner une preuve palpable de la prédestination ? — «Deux enfants sont nés, dit-il ; tous deux appartiennent à la masse de perdition comme ils le méritent. Or, pourquoi la mère porte-t-elle l'un à la grâce (au baptême) tandis que l'autre meurt étouffé pendant le sommeil ? Me direz-vous que c'est parce que l'un a mérité d'être porté au baptême et que l'autre a mérité de mourir étouffé dans son lit ? Ils n'ont ni l'un ni l'autre aucun mérite, mais *le potier a le pouvoir de faire d'une même masse de terre un vase pour les usages honorables et un autre vase*

[1] *De Gen. ad litt.*, XI, 10.

pour les usages vils (Rom. IX, 21). — Me contesterez-vous cela? Mieux ferez-vous de vous écrier avec moi : *ô profondeur de la science et de la sagesse de Dieu! Que ses jugements sont impénétrables, et que ses voies sont incompréhensibles!* (id. XI, 33). Essayez donc de sonder l'insondable, de pouvoir l'impossible et de comprendre l'incompréhensible[1]». — Nous ferons d'abord remarquer combien est bizarre la supposition qu'une mère, qui vient de mettre au monde deux jumeaux, (c'est ce que le texte donne à entendre), porte l'un au baptême et laisse l'autre enseveli sous les couvertures. Ensuite le raisonnement de l'auteur est un cercle vicieux. Il n'a de valeur, en effet, que si l'on admet la condamnation des enfants morts sans baptême, ce qu'on ne peut admettre que dans l'hypothèse d'une prédestination.

Ailleurs[2], Augustin dit que Dieu, en recevant dans le Ciel un certain nombre d'âmes, a voulu combler le vide laissé par les anges déchus. Ainsi, nous voilà bien renseignés ; tous les hommes ne sont pas sauvés parce qu'il n'y a dans le ciel qu'un certain nombre de places à donner. Ce n'est pas seulement puéril et ridicule, c'est irréligieux, et l'on souffre de trouver de pareilles platitudes chez un auteur qui a su parfois être sublime. Sans pousser plus loin l'examen d'arguments qui sont tous à peu près de la même force, nous ferons une dernière remarque sur l'ambiguité du terme de grâce, et sur la différence que l'auteur établit entre la *prescience* et la prédestination.

«Il y a, dit-il, entre la grâce et la prédestination cette seule différence, que la prédestination est une aptitude à

[1] Sermon 26, *De verbis Apostoli*, cap. 12.

[2] Enchiridion, 29.

recevoir le don du salut, tandis que la grâce est ce don lui-même (*ipsa donatio*).... La prédestination ne peut être sans la prescience ; mais la prescience peut exister indépendamment de la prédestination. Par la prédestination, Dieu a *su d'avance* (*præscivit*) ce qu'il ferait ; par la prescience il sait aussi ce qu'il ne fera pas [1].» Ainsi la prédestination est un fait concret par lequel Dieu détermine ce qui arrivera nécessairement ; la prescience est la connaissance abstraite de l'avenir, par laquelle Dieu sait ce qui sera ou ne sera pas. Dieu a prévu que le premier homme entraînerait par son péché la perte de sa race, mais il ne l'avait pas prédestiné à pécher. On voit que saint Augustin veut encore par cette distinction écarter l'idée qui ferait de Dieu l'auteur du péché ; mais il n'y parvient pas, car pour qu'il y eût une différence *réelle* entre la prescience et la prédestination, il faudrait que ce que Dieu prévoit n'arrivât pas nécessairement. La distinction qui serait très-réelle pour un esprit fini et imparfait ne peut se comprendre quand il s'agit de Dieu.

Pour le mot de *grâce* il y a ambiguité évidente. Quand l'auteur dit que la grâce est le don même du salut, il est clair qu'il prend ce mot dans le sens de faveur, concession; or, il a donné de la grâce une tout autre définition, en l'appelant une action surnaturelle de Dieu sur l'intelligence et la volonté (chap. III, § 1). Là c'est le sens théologique du mot : ici le sens vulgaire et juridique. La grâce est la conséquence de la prédestination, comme l'envoi des *lettres de grâce* est la conséquence de la décision prise par un souverain de remettre la peine encourue par un criminel.

[1] De la prédestination des saints, 10.

Demandons-nous maintenant où saint Augustin a trouvé sa doctrine de la prédestination. Ce n'est sans doute pas par l'expérience intime qu'il est arrivé à une théorie purement spéculative et qui ne dit rien à l'âme. Est-elle dans l'Ecriture ?

Si elle y est, il faut l'accepter comme un mystère effrayant qui est le secret de Dieu. Mais nous espérons démontrer qu'elle n'y est point. Saint Augustin invoque deux séries de passages scripturaires : — 1) des textes isolés et arrachés à leur contexte dans tous les livres saints ; — 2) des dissertations théologiques suivies empruntées aux épîtres de saint Paul, et notamment deux passages classiques, Rom. IX, 6 à 33 et Ephés. I, 4 et suivants. Ce sont ces derniers seulement que nous discuterons, car les autres sont sans valeur [1] —, et nous nous poserons cette double question : la prédestination y est-elle enseignée en apparence, de telle façon qu'Augustin ait cru l'y trouver ? — y est-elle réellement ?

Commençons par accorder que les apparences sont favorables à la doctrine d'Augustin, et que le chapitre IX de l'épître aux Romains semble l'établir d'une manière évidente. « Tout cela est singulièrement clair, dit M. Reuss [2], et certes, ce n'est pas avec des arguments exégétiques que l'on pourra désormais combattre le système que les Augustin, les Calvin, les Gomar ont édifié sur ces prémisses. » Mais alors avec quels arguments les réfuterons-nous ? Bien plus, s'ils sont les interprètes fidèles de l'Ecriture, et si l'Ecriture est la seule règle de notre foi, quelle autorité pourrons-nous opposer à cette autorité suprême ?

[1] Cf. Jean VI, 44, 64. Mal. I, 2. Ex. XXXIII, 19, IX, 16 etc.

[2] Ouvrage cité, t. II, p. 137.

Si nous devions reconnaître que la prédestination est clairement enseignée par saint Paul, eh bien, il ne nous resterait plus qu'à l'admettre en dépit de toutes nos répugnances. Mais nous pensons pouvoir établir que, malgré toutes les apparences, saint Paul n'enseigne pas la prédestination individuelle dans le sens que lui donne saint Augustin.

Voyons d'abord l'épître aux Romains.

Cette épître se divise en deux parties bien distinctes ; la première traite du *salut individuel* du juif et du païen, la deuxième du salut collectif de la *nation juive*. Dans la première, I à VIII, l'apôtre établit cette vérité fondamentale du christianisme que tout homme ne peut être rendu juste devant Dieu que par la foi (I, 17). Le juif ne saurait être justifié par la loi mosaïque, parce qu'il lui est impossible de la suivre sans broncher, et que ceux-là même qui la prêchent la transgressent constamment (II, 17). Par la foi, au contraire, tout homme, juif ou païen, est justifié devant Dieu, qui ne fait point d'acceptions de personnes (II, 10). Le juif n'a donc sur le païen que le précieux privilége d'appartenir par le sang à un peuple qui a été le dépositaire des révélations divines (III, 1), aussi bien est-il esclave du péché comme le reste des hommes. La loi ne pouvant nous justifier, Dieu a envoyé son propre Fils pour expier nos péchés dans une chair semblable à la nôtre (VII, 4)[1] et c'est en nous appropriant par la foi les mérites de sa mort expiatoire que nous sommes sauvés. Saint Paul parle bien d'une *élection*, mais d'une élection qui n'est pas arbitraire et repose sur

[1] Nous n'entendons pas donner une analyse complète de l'Epître aux Romains, nous n'en relevons que ce qui a rapport à notre thèse.

la connaissance que Dieu a eue de ce que nous serions (VII, 23). Dans toute cette première partie il n'y a pas trace d'une prédestination de l'individu au salut ou à la perdition.

Après avoir établi, qu'en ce qui concerne son salut individuel, le juif est dans les mêmes conditions que le païen et ne peut être justifié que par les mêmes moyens, l'apôtre se pose la question du salut de la *nation juive* (IX à XI inclus). Il n'oublie pas qu'il appartient par le sang à une nation qu'il n'a pas cessé d'aimer ; il voudrait voir tous ses frères israélites embrasser le christianisme, et exprime dans un langage noble et ému ce qu'il souffre en voyant leur peu d'empressement à partager son bonheur. « Ma conscience, dit-il, me rend témoignage par le Saint-Esprit que j'ai une grande tristesse et un continuel tourment dans le cœur. Puissé-je être moi-même maudit de Christ à la place de mes frères [1] qui sont Israélites et qui descendent des mêmes ancêtres d'où est issu, selon la chair, Christ qui est Dieu ! » (IX, 1 à 4). Or en quoi consiste le salut d'Israël comme nation ? A reconnaître Christ et à entrer dans son Église. — Mais alors comment se fait-il que le peuple juif ne se soit pas converti en masse, et qu'il n'y ait eu que des conversions isolées, individuelles ? N'est-ce pas à ce peuple que le salut a été promis par les prophètes ? Ne devait-il pas précéder les païens dans le Royaume de Dieu ? N'est-ce pas à lui qu'appartiennent l'adoption, les alliances et les promesses ? (IX, 4). Car enfin la parole de Dieu ne peut être anéantie (v. 6). Telles sont les questions qui préoccupent l'apôtre

[1] Nous renforçons un peu le sens de la préposition ὑπέρ. — Cf. Reuss, ouvrage cité, t. II, p. 186.

et dont il trouve la solution dans l'histoire même d'Israël et dans les prophètes. En étudiant les prophéties de plus près, il reconnait qu'en définitive c'est moins à Israël pris en masse qu'à une fraction de la nation, à un petit nombre de pieux Israélites que s'adressent les promesses de Dieu (IX, 7 à 14). Esaïe ne dit-il pas formellement que «quand le nombre des enfants d'Israël égalerait celui des grains de sable de la mer, il n'y en aura qu'un *petit reste* de sauvé? » (Es. X, 22). Eh bien, c'est ce *reste* que Dieu avait prédestiné à entrer dans l'Église chrétienne. C'est-à-dire, en un mot, que Dieu s'était *choisi* comme peuple, non pas tous les descendants d'Abraham, mais seulement ceux, en petit nombre, qui embrassèrent le christianisme aux temps apostoliques. Ramenée dans ces limites, qui nous paraissent être les vraies, la prédestination n'est après tout que la Providence de Dieu qui a de longue main préparé le salut de l'humanité, en prenant pour instrument l'*élite* d'un peuple particulier, élite qui, après avoir accompli sa mission providentielle est entrée la première dans l'Église. Mais pourquoi ce privilége accordé à l'élite de la nation d'Israël? Si Dieu a voulu qu'il en fût ainsi, qu'a-t-il à se plaindre que tous les enfants d'Israël ne se soient pas convertis? L'apôtre se pose ces questions pour s'accomoder « *à la manière de parler des hommes* » (III, 15) mais ne les résout pas, parce qu'il n'a pas plu à Dieu de nous en donner la solution. En présence de ces mystères impénétrables nous ne devons pas nous insurger contre Dieu auquel nous n'avons pas plus de comptes à demander que l'*argile au potier qui le façonne a son gré pour tel usage qu'il veut*» (IX, 21); il ne nous reste qu'à nous incliner devant l'incompréhensible sagesse de ses

desseins (XI, 33). Et d'ailleurs le salut d'Israël tout entier n'est qu'ajourné par le décret de prédestination ; « *si une partie d'Israël est tombée dans l'endurcissement, ce n'est que jusqu'à ce que toute la multitude des païens soit entrée dans l'Église, et alors tout Israël sera sauvé.* » (XI, 25).

En résumé, dans cette seconde partie de l'Épître aux Romains, il n'est question que du salut des nations de la terre. Le salut, qui consiste pour elles à se fondre dans l'Église et à réaliser le règne de Dieu sur la terre, a été décrété par la Providence. Tous les peuples sont donc *destinés* ou *prédestinés* à entrer dans l'Eglise, mais dans un ordre ainsi réglé : d'abord l'*élite* de la nation d'Israël, élite qui forme seule le vrai peuple de Dieu, le peuple *élu, choisi ;* puis la multitude des nations païennes ; enfin, le reste d'Israël. Pourquoi cet ordre plutôt qu'un autre ? Pourquoi pas d'abord tout Israël mais seulement une partie ? C'est le secret de Dieu et le saurions-nous, nous n'en serions pas plus avancés au point de vue religieux. Pour trouver la doctrine de la prédestination individuelle dans Saint Paul, il faut, comme Augustin, être imbu de la trop célèbre maxime : *hors de l'Eglise point de salut*. Dans ce cas seulement la prédestination, ou si l'on veut la destinée des peuples, entraîne fatalement celle des individus. Mais l'apôtre n'a jamais parlé de la sorte. Il est convaincu que le règne de Dieu viendra, et qu'un jour tous les peuples de la terre seront unis par la foi en Christ et par son amour ; tout entier à cette sublime espérance, il n'a garde de damner ceux qui ne sont pas encore convertis, et de vouer aux flammes éternelles tous ceux qui ne sont pas baptisés.

Cela dit, le passage Ephés. I, 4 ss. ne nous arrêtera

pas. Il ne fait guère au fond que répéter cette idée que Dieu a préparé la fondation de son Eglise même avant la création du monde. L'apôtre dit à ceux auxquels il écrit : vous, « saints qui êtes à Ephèse » vous étiez prédestinés à faire partie de l'Eglise de Christ. Ce qui revient à dire que Dieu avait arrêté qu'il y aurait une communauté chrétienne à Ephèse. Encore une fois, l'apôtre ne dit pas que les habitants de cette ville qui n'ont pas encore embrassé le christianisme sont individuellement et irrévocablement perdus ; il espère au contraire que la foi fera des progrès et qu'un jour tous les Ephésiens seront chrétiens. Nous concluons donc que saint Paul soutient la thèse d'une Providence qui règle pour le mieux les destinées des peuples, en tant qu'ils sont tous appelés à faire partie tôt ou tard du royaume de Dieu, et que c'est par un préjugé et par une fausse déduction que saint Augustin a tiré des écrits de l'apôtre, la doctrine d'une prédestination individuelle des hommes au bonheur éternel.

§ 3.

Nous ne croyons pas que l'on puisse contester, au point de vue scripturaire, l'énumération que saint Augustin donne des moyens de grâce. Nous n'en excluons pas le baptême, qui est certes bien un sacrement et non un simple rite, mais nous maintenons les réserves que nous avons faites sur la condamnation des enfants morts sans baptême. Quant au don de persévérance, Augustin établit encore une distinction subtile. De même qu'il distingue entre *pouvoir ne pas pécher* (*posse non peccare*) et *ne pas pouvoir pecher* (*non posse peccare*), il distingue entre *pouvoir ne pas déserter le bien* (*bonum posse non deserere*) et

ne pas pouvoir déserter le bien (*bonum non posse deserere*) [1]. Or, si l'on admet la première de ces distinctions, la seconde est évidemment superflue, car il n'y a aucune différence entre pécher et renoncer au bien.

§ 4.

La question de savoir si l'élection est fatale est résolue avec celle de la prédestination. Appliquée aux individus, l'élection est inéluctable comme la grâce avec laquelle elle se confond après tout ; mais si, au contraire, on confond l'élection avec la prédestination individuelle au salut éternel, on devra la repousser.

§ 5.

Si l'on admet une prédestination de l'individu au salut, il est évident que ceux qui ne sont pas prédestinés à être sauvés sont par cela même prédestinés à la damnation. Telle est la conséquence logique que des disciples ardents de saint Augustin ont tirée de son système [2]. Cependant l'auteur, ordinairement si logique, s'est arrêté avec effroi devant une aussi terrible conséquenee, et cette fois, bien loin de le blâmer, nous devons lui savoir gré de ce manque de hardiesse. Il avait lui-même trop vivement ressenti dans le fond de son cœur l'effet des compassions infinies de Dieu, pour les sacrifier aux besoins de sa dialectique. Mais, tout en reconnaissant ce qu'a de louable l'intention de sauver le dogme de la miséricorde divine, nous sommes forcé de critiquer les moyens par lesquels l'auteur croit pouvoir échapper aux conséquences de sa doctrine. Nous avons déjà vu qu'il se fait de la transmission du péché originel une idée toute *physiologique:* nous contractons ce péché au moment où nous sommes engendrés. Ce qui ex-

[1] *De corr. et gr.*, 11, 12, 13.

[2] Le premier qui exposa nettement la doctrine d'une *double* prédestination fut Gotschalk, moine saxon du couvent d'Orbais en Artois. † 864 après une vie pleine de tribulations.

plique que cette hypothèse singulière ait séduit Augustin, c'est qu'à son point de vue elle est commode.

Elle nous rend en quelque sorte palpable le fait de la transmission du péché; elle explique comment Jésus-Christ malgré sa nature humaine a été exempt de toute souillure; enfin l'auteur s'en sert pour échapper à une double prédestination et pour justifier la condamnation des enfants morts sans baptême. Les reprouvés, les non baptisés ne sont pas damnés en vertu d'un décret divin, mais leurs parents en les engendrant leur ont communiqué une souillure qui leur ferme les portes du Ciel. Nous repoussons énergiquement cette hypothèse comme étant gratuite, malséante, et au fond très-immorale en ce qu'elle flétrit inutilement la fonction physiologique la plus élevée. Une seule chose nous étonne, c'est qu'Augustin, partant d'un principe aussi faux, se soit contenté de damner les enfants après leur naissance. C'est là du reste une inconséquence. L'enfant est damnable par le fait de sa génération et il n'est damné que par le fait de son passage à la *vie propre*. Pour être logique jusqu'au bout, et pendant qu'il était en si bon chemin, l'auteur aurait dû damner l'enfant même avant sa naissance[1]. Comme il n'est pas toujours difficile sur le choix des textes, il en aurait certainement trouvé à l'appui de son opinion, ne fût-ce que celui-ci : «Les pécheurs se sont égarés dès le ventre de leur mère» (Ps. LVIII, 6).

CONCLUSION.

Nous n'avons pas entrepris ce travail uniquement dans le but de nous donner le facile plaisir de réfuter le docteur éminent qui, malgré ses erreurs, est digne de notre respect et de notre admiration. En ouvrant ces livres, où tant de générations d'hommes ont étudié, et dont la piété du moyen-âge a vécu, nous espérions retirer quelque fruit de ce trésor inépuisable, et notre espoir n'a point été déçu. Malgré ses erreurs, ses imperfections et ses inconsé-

[1] Cf. Lettre 190, ch. 4, détails très-crûs.

quences, le système de saint Augustin reste grandiose et éminemment religieux, parce qu'il a ses sources essentielles dans la piété et les expériences intimes de l'auteur, et dans la Sainte-Ecriture, source de toute vérité. Si nous élaguons de ce système tout ce que nous y avons reconnu d'erroné; si d'autre part nous lui restituons certains éléments dont l'examen n'entrait pas dans le cadre de cette étude[1], nous aurons à peu près ce qui suit :

Le peché d'Adam a produit une corruption physique et morale de la nature humaine; nous naissons avec une âme assujettie au péché comme notre corps est assujetti aux maladies, aux infirmités et à la mort. Cet état de langueur nous rend incapables de faire le bien, et nous pécherions constamment, si Dieu ne réagissait par sa grâce contre notre nature pervertie, et ne lui rendait ce que le péché lui a ôté. Cette grâce agit à la fois sur notre intelligence et notre volonté. Elle nous donne la force de vouloir et de faire le bien, en même temps que la foi aux mérites de la mort de Christ qui a été « navré pour les forfaits » (Esaïe LIII, 3) *et nous a acquis par son sang le pardon de nos péches. Dans cette assurance, nous attendons nous-mêmes la mort sans trembler, nous triomphons des terreurs du sépulcre,* (1 Cor. XV, 55) *et nous aspirons au bonheur éternel que Dieu a promis à ses enfants.*

Telle est, et doit être, la doctrine de toutes les églises qui revendiquent le beau nom d'évangéliques. On la trouve dans toutes les confessions de foi des églises qui au seizième siècle ont répondu à l'appel de Dieu; et c'est un fait digne de remarque que tous les réformateurs, malgré des divergences inévitables sur des points secondaires, ont été unanimes sur ces questions vitales du christianisme, et en ont fait comme la clef de voûte de l'édifice restauré. Que nos conclusions ne satisfassent point le philosophe, c'est ce dont nous ne nous mettons point en souci; nous croyons au contraire qu'on ne peut comprendre et juger sainement notre divine religion que quand on s'est affranchi des préjugés philosophiques.

Quant au problème de la conciliation de la doctrine de

[1] La doctrine de la Rédemption, par exemple.

la grâce avec la liberté humaine, il reste insoluble au point de vue de l'Ecriture, qui, d'une part, fait constamment appel à notre liberté, et de l'autre nous dit que nous ne pouvons rien par nous-mêmes. Nous croyons, du reste, qu'il n'y a aucun danger moral ou religieux à laisser subsister ces deux données qui à vue de raison humaine, paraissent contradictoires, mais que l'Ecriture affirme avec une égale force. A ceux qui seraient encore tentés de se tourmenter l'esprit pour résoudre ce qui est insoluble, nous rappellerons ces sages paroles de la *Formule de Concorde:* «Nous exhortons les âmes pieuses à ne point se mettre peine de chercher par la raison l'explication de si grands mystères[1] ; mais à conserver la foi simple des apôtres de Christ et à tenir leur intelligence captive sous son joug divin.» En pratique, la solution est fort simple ; il faut *agir* suivant le sentiment de notre responsabilité et *croire* qu'en définitive c'est Dieu qui opère tout en nous.

Encore une fois la doctrine de la grâce n'est pas un danger moral ; elle est, au contraire, une nécessité religieuse. Elle doit donc être conservée comme le palladium du protestantisme, qui ne saurait la rejeter sans renier ses origines, son passé glorieux et ses traditions séculaires de vertu sans orgueil, de moralité sans calcul et de piété véritable.

[1] *For. Con.* p. 787.

Vu,

Le Président de la soutenance,
SABATIER.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 3 mars 1869,
Le Recteur,
A. CHERUEL.